إعجاز أحمد

في النظرية

طبقات، أُمَم، آداب

ترجمان

ترجمة: ثائر ديب



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

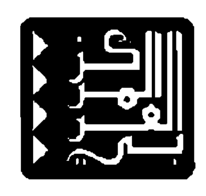
في النظرية

طبقات، أُمَم، آداب

إعجاز أحمد

ترجمة

ثائر ديب



المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

أحمد، إعجاز

في النظرية: طبقات، أمم، آداب/ إعجاز أحمد؛ ترجمة ثائر ديب.

463 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

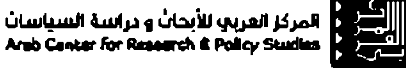
يشتمل على ببليوغرافية (ص. 421-430) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-255-4

1. البلدان النامية في الأدب. 2. الأدب - تاريخ ونقد - القرن 20. 3. الأدب - تاريخ ونقد. 4. الأدب - نظريات. 5. الأدب تاريخ ونقد - التأثيرات الغربية. أ. ديب، ثائر. ب. العنوان. ج. السلسلة.

820.991724

الناشر



شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 00961 1 991837 8 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، كانون الثاني/ يناير 2019

الإهداء

إلى رافي وأديل

المحتويات

كلمة المترجم

«إن كان بعض النقّاد الراديكاليين قد نسوا أمر الماركسية، فإنّ الماركسية، كما تتجلّى في نقد إعجاز أحمد المُفْحِم والشجاع وغير الدّارج، لم تَنْسَ أمرهم».

هذا ما كتبه تيري إيغلتن، الناقد والمفكّر الماركسي البريطاني الشهير عن كتاب زميله الهندي إعجاز أحمد هذا، في النظريّة: طبقات، أُمَم، آداب. وبالفعل، فإنّه إذا ما كانت ثمّة كلمة تشير إلى المحور الذي ينتظم هذا الكتاب، فهي «النَّقد»: النقد الماركسي للعالم في بنيته الراهنة وفي تاريخه القريب الذي أوصل إليها؛ وللنظرية الثقافية والأدبية كما تطورت في الأكاديميا الغربية والثقافة الغربية خلال العقود الأخيرة مع ما بعد البنيوية والنظرية ما بعد الاستعمارية وللفكر القومي ولمقولتَيّ «العالم الثالث» و«أدب العالم الثالث» ونظرية «العوالم الثلاثة» في طبعاتها المختلفة، ولإدوارد سعيد في تجاذباته الوجدانية كما تجلّت في كتابه الاستشراق ثمّ في سواه، ولما أشاعه سعيد ومدرسة دراسات التابع وحالات كتّاب مثل سلمان رشدي من إعلاءٍ لشأن المثقف والكاتب المنفيّ والمهاجِر والهجين على حساب الثقافة الوطنية وأبنائها الذين يعيشون ويقاومون فيها، وللطريقة التي تُبنى بها المُعْتَمَدات الأدبيّة المكرَّسة الغربية والعالمثالثية والهندية، وللنقّاد الذين اتهموا ماركس بالمركزية الأوروبية والاستشراق بناءً على كتاباته الصحافية عن الهند ...إلخ.

لن أدخل هنا في أيّ تفصيل لهذه الضروب من النقد، تاركًا للقارئ متعة جلائها وحده، لأكتفي بالإشارة إلى أنَّ إعجاز أحمد لا ينفكّ يضع جميع الظواهر

الفكرية والثقافية والأدبية التي يتناولها في خضم صراعات عصرها الجوهرية مرفقةً بعرض مفصّل وإحْكَام للحوادث التاريخية المهمة في الزمن المعنيّ وما تشير إليه من قوى وتناقضات تاريخية. وهو في هذا يسير بعكس الاتجاه الذي ساد «النظرية» في العقود الأخيرة، فيربط المقولات، بما فيها المقولات الأدبية، بشروط إنتاجها، لا الثقافية والأيديولوجية فحسب، بل التاريخية والاجتماعية الاقتصادية والسياسية أيضًا.

وُلِد إعجاز أحمد في في ولاية أُتّر براديش الهندية في عام 1932، قبل استقلال الهند. وبعد التقسيم، هاجر وأهله إلى باكستان في عام 1947. درّس، بعد إتمام تعليمه، في عدد من الجامعات الأميركية والكندية. وعمل بعدها في مركز الدراسات المعاصرة في متحف نهرو التذكاري ومكتبة نهرو في نيودلهي. كما عمل في الهيئات الاستشارية وهيئات التحرير لعدد من الدوريات والصحف البارزة، فضلًا عن نشره المواظب فيها كثيرًا من التعليقات والتحليلات السياسية. ويبقى أحمد، علاوة على هذا كلّه، المفكّر والناقد ومنظّر الأدب والثقافة الماركسي الذي قدّم كتبًا وأبحاثًا ومقالات لافتة وذات صدى، من بينها كتابه الأشهر هذا في النظريّة: طبقات، أُمَم، آداب (1992)، وأنساب الحاضر: الأيديولوجيا والسياسة في جنوب آسيا المعاصر (1996)، والطائفية والعولمة: هجمات أقصى اليمين (2002)، والعراق وأفغانستان وإمبرياليةُ زمننا (2004)، وفي زمننا: الإمبراطورية والسياسة والثقافة (2007)، وسواها. كما حقق كتابين هما غزليات غالب (1971) وصوتٌ منفرد: كتابات مايكل سبرينكر (2003).

ثائر ديب

شكر وامتنان

كانت مقالتي الموسومة «بلاغة الآخريّة لدى جيمسن و«الأمثولة القوميّة»» التي تظهر بوصفها الفصل الثالث من هذا الكتاب، قد نُشِرَت في *Social Text* (العدد 17، نيويورك، خريف 1987) ويُعَاد طبعها هنا بتصحيحات طفيفة لا غير. وكان الفصل الرابع، عن رواية العار لسلمان رشدي، قد ظهر بعنوان مختلف كواحدة من الدراسات غير الدوريّة في التاريخ والمجتمع (Occasional Papers on History and Society، السلسلة الثانية، العدد 34) التي يصدرها مركز الدراسات المعاصرة، التابع لمتحف نهرو ومكتبته التذكارين، في تين مورتي هاوس، نيودلهي. وأعيد طبعه في *Economic and Political Weekly* (الأسبوعية الاقتصادية والسياسية) (المجلد 26، العدد 24، بومباي، 15 حزيران/ يونيو 1991). وكان الفصل الخامس، عن أعمال إدوارد سعيد، قد قُدِّمَ أوّل مرة في جلستين من الحلقة البحثية المخصَّصة للزملاء في مركز الدراسات المعاصرة. وقُدِّمَت صيغٌ تالية منه في جلستين من الحلقة البحثية حول المنهجية في قسم التاريخ في جامعة دلهي، وفي حلقة بحثية في مركز الدراسات التاريخية في جامعة جواهر لال نهرو، وفي قسم اللغة الإنكليزية في جامعة ييل، وكمحاضرة لأعضاء الهيئة التدريسية في كلية سارة لورنس. وصدر لاحقًا عن مركز الدراسات المعاصرة كدراسة غير دوريّة. أمّا المواد التي تظهر هنا في الفصول الأول والثاني والسابع والثامن فتعود أصولها إلى أوراق قُدِّمت في حلقات بحثيّة في قسم التاريخ في جامعة دلهي وقسم اللغة الإنكليزية في جامعة جواهر لال نهرو في صيف 1988. وظهرت لاحقًا في صيغة موجزة مبدئية بعنوان ««أدب العالم الثالث» والأيديولوجية القومية» في *Journal of Arts and Ideas* (مجلة الفنون والأفكار) (العددان 17-18، نيودلهي، حزيران/

يونيو 1989). ثم نُشرت صيغة أكثر إسهابًا بعنوان «الإنكليزيّة فرعًا معرفيًا: العالمثالثية والنظرية الأدبية»، كواحدة من الدراسات غير الدوريّة في المجتمع والتاريخ التي يصدرها مركز الدراسات المعاصرة، وكفصل في الكتاب الذي حررته سفاتي جوشي بعنوان *Rethinking English: Culture, Literature, Pedagogy* (New Delhi: Trianka, 1991). بعبارة أخرى، كانت هذه المادة كلّها في حالٍ من التطور، على مدى ثلاث سنوات أو نحوها، حيث غدا بيان مواقفي في هذا الكتاب أكثر منهجية وإحكامًا. وأنا ممتنّ للدوريات والمؤسسات التي أكرمت وفادة تلك الصيغ السابقة من كتابتي، وللجمهور الذي ساعدني على أن أُعْمِلَ فكري بمزيد من الدّقة. ويؤسفني أنّ قائمة الذين ساعدوني في هذا السياق هي أطول بكثير من قدرتي على أن أعترف بجميع ديوني. وهذا ما يضطرني إلى أن أقتصر على أولئك الذين انشغلوا أشدّ الانشغال في خروج الكتاب بصورته الحالية، وبطرائق يمكن الإقرار بها على نحوٍ ملموس.

قرأ مايكل سبرينكر المخطوطة بكاملها باهتمام ألمعيّ ومُحِبّ ولم يهمل أيّ تفصيل، وقدّم لي ثمرة قراءته المعمقة بسخاء لا يلين، على الرغم من بعض الخلافات الموضعية. وقرأتْ قمقم سنجاري أيضًا المخطوطة بكاملها، وصيغًا متعددة لقسمٍ كبير منها، وما كان للكتاب أن يخرج كما هو عليه الآن من دون نقدها ونصحها ودعمها. كما قرأ سوميت سركار وتانيكا سركار قدرًا كبيرًا من المخطوطة وقدّما إليّ نصائح لا تقدر بثمن في نقاط كثيرة، شأنهما شأن طلال أسد وهربانس مخيا اللذين قرآ الصيغة قبل الأخيرة من الفصل الذي كانت كتابته هي الأصعب بالنسبة إليّ. وكان بروس روبنز قد حسب أنّ لديّ كتابًا قبل أن أحسب ذلك أنا نفسي، لكن انشغاله الحماسي في تصوّر هذا الكتاب وفي نشر ما يظهر هنا بوصفه الفصل الثالث منه لا ينبغي تفسيرهما على أنهما موافقة على ما يأتي في الفصول اللاحقة. كما أخذ إبراهيم نور شريف وجون لوز على عاتقهما عددًا من الأعباء الشخصية والفكرية التي ما كان لي أن أضطلع بها. وعليّ أن أذكر، من بين الديون التي أدين بها لأصدقاء وباحثين ساعدوني بشتى الطرائق، دَيني الخاص لرافيندر كومار، مدير المركز والمكتبة حيث كنت زميلًا وقت كتابة معظم هذا الكتاب. فقد اتكأت إلى معرفته الرائعة بالتاريخ الهندي، وإلى دعمه

كزميل أقدم، وإلى لطفه كصديق شخصيّ، ذلك الاتكاء الزائد والمتنوّع الذي يصعب وصفه.

تبدو الظروف المباشرة والشخصية المحيطة بإنتاج المرء أمرًا ضخمًا في الحياة لكنها لا تظهر إلا في هامش العمل المطبوع. ولم يكن سخاء أطفالي الذين اختاروا مواصلة حياتهم بهناء في غيابي المديد، مجرد سبب لتعجّبي البهيج إلى أبعد حدّ، بل كان أيضًا أكبر مصدر مفرد لما أمتلكه من قوى عقلية ومن ثقة. ولقد أبقت حلقةٌ من الأصدقاء في دلهي، ممن لا تظهر في هذا الشكر سوى أسماء بضع منهم، على إيمان حيّ لديّ بأنّ لما يجب أن أقوله، عمومًا، معنىً مهمًا. ومثل هذا الإيمان، بالعزم على قول أشياء ضد التيار السائد، لا يأتي بسهولة ولا يمكن أن يأتي قطّ إذا ما شعر المرء أيّ شعور بأنّه وحده. إنّ فرصة الكلام من داخل بنيةٍ من ضروب التضامن، تتقاسمها مع أطفال من نواحٍ ومع بالغين من نواحٍ أخرى، لهي امتياز نادر دائمًا.

مَدْخل
الأدب بين علامات زمننا

لا يستمدُّ هذا الكتاب وحدته من التسلسل الزمنيّ أو الفرع المعرفي التخصصيّ أو حتى من السرد، وإن كان يشتمل على وفرة من التسلسلات الزمنيّة والسرديات. هذه الوحدة، كما أتصورها، هي وحدة نظرية وموضوعاتية. إذ تَمَثَّل التطور الأبرز الذي شهدته الدراسات الأدبية، على نحوٍ ما تنامت في جميع البلدان الناطقة بالإنكليزية خلال ربع القرن الماضي أو ما يقاربه، في انتشار ما بات يُعْرَف ببساطةٍ باسم «النظرية»، منطلقةً من مواقع نقدية كثيرة. وكان جيرالد غراف قد أشار بحقّ إلى أنَّ انفجار «النظرية» هذا هو «ثمرةُ مناخٍ من التخالف الجذري» حيال الممارسات الثقافية الدّالة وأنماط تأويلها، وإلى أنَّ «ثقافة المخالفة» هذه هي نتاج أشكال المعرفة الجديدة التي نشأت منذ الحرب العالمية الثانية وزعزعت طرائق الاستقصاء الفكري القارّة بقدر ما هي عاقبة لضروب التسيس التي جرت في أعقاب التحولات الديموغرافية في الجامعات المتروبولية[1] بعد الحرب والحركات الطلابية في ستينيات القرن العشرين[2]. وعلى الرغم من أحقيّة هذا التأكيد، يمكن القول أيضًا إنَّ اتجاهاتٍ سائدةً ضمن هذه «النظرية»، كما تكشّفت

---

(1) لكلمة متروبول (Metropolis)، معانٍ عدة متداخلة، حيث يُشار بها إلى المدينة الضخمة المكتظة، وإلى المدينة الرئيسة، العاصمة مثلًا، في بلد ما، وإلى المكان الأساس لنشاط معين أو فاعلية معينة، والأهمّ من ذلك كله، في ما يخصّ هذا الكتاب، هي الإشارة إلى المدينة أو الدولة الأمّ لمستعمرة ما أو مجموعة من المستعمرات، كلندن أو بريطانيا عمومًا بالنسبة إلى المستعمرات البريطانية. (المترجم)

(2) Gerald Graff, «Why Theory,» in: Lennard J. Davis and M. Bella Maribella (eds.), *Left Politics and the Literary Profession* (New York: Columbia University Press, 1990).

بعد أن تلاشت حركات الستينيات في معظمها، عُبِّئت كي تدجّن، بطرائق مؤسّسية، تلك الأشكال ذاتها من المخالفة السياسية التي كانت هذه الحركات قد سعت إلى إبرازها، وكي تُحِلّ ثقافةً نصيّة محلّ ثقافة مناضلة، وكي تقارع الانتقادات التي لا هوادة فيها الموجّهة إلى ثقافات التخصّص الأدبي القائمة بغموضِ نزعةٍ تخصصيّةٍ يساريّةٍ جديدة، وإعادة صوغ الأسئلة التي كانت تُقْرَن في السابق إلى السياسات الماركسية بمعناها العريض - سواء أكانت شيوعية أم ديمقراطية اجتماعية أم مستوحاة من بعض الاتجاهات الأخرى في الحركات العمالية العالمية - وتوجيهها وجهةً ما بعد حداثيّة. كانت النقطتان المرجعيتان، بالنسبة إلى «اليسار الجديد» التاريخي كما نشأ في بريطانيا، هما المجر والسويس[3]، وأضيفت إليهما بعد ذلك أزمة النزعة العماليّة[4] ذاتها؛ أمّا في الولايات المتحدة، فارتبطت تلك الطاقات بكوبا أولًا ثم بفيتنام، مع تحوّل ليبرالية الحزب الديمقراطي الغامضة إلى قضية بالغة الأهمية. وفي فرنسا، كانت المصطلحات مختلفة قليلًا، لكنّ الحروب في الهند الصينية [فيتنام] والجزائر قامت بالدور التكويني ذاته في مخيّلات اليسار قبل صعود البنيوية؛ من منظور الديغولية الرفيعة، بالطبع. ظلّت الجدالات الأدبية في هذه الثقافات الثلاث تأخذ تلك الوقائع في حسبانها حتى عام 1968، وأبعد منه بقليل. ومن ثمّ، فقد تمثّل الإنجاز البارز لـ «أبناء 1968» في أنّهم لم يقيموا، ولم يكن حتى في نيّتهم أن يقيموا، تشكيلًا سياسيًا يسعه أن ينظّم أيّ تضامن جوهري مع المليوني عامل الذين كانوا في حينه عاطلين من العمل في فرنسا. ولم تعد الجدالات اليسارية حول الثقافة والأدب تأخذ في حسبانها الحركة العمالية باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه؛ وباتت «النظرية» تُرى، لدى غراف وآخرين كثر، على أنّها «محادثة» بين مختصّين أكاديميين.

---

(3) المقصود هو انتفاضة المجر لعام 1956 التي دامت نحو أسبوعين قبل أن يقمعها التدخّل السوفياتي، والعدوان الثلاثي الذي شنّته كلٌّ من بريطانيا وفرنسا وإسرائيل على مصر في عام 1956 أيضًا إثر تأميم قناة السويس. (المترجم)

(4) تشير النزعة العماليّة (Labourism) في هذا السياق إلى النظرة الخاصة والخطة التنظيمية وطريقة العمل التي تميّزت بها النقابات العمالية البريطانية وحزب العمال البريطاني، أي إلى نظرية وممارسة تقولان بإمكانية التغيير الاجتماعي ضمن إطار المجتمع القائم وتقرّان بأنّ الديمقراطية السياسية في شكلها البرلماني هي الوسيلة العملية لتحقيق الأهداف والغايات المتمثّلة في الارتقاء بأوضاع الطبقة العاملة. مرّت هذه النزعة بمراحل عدة في ابتعادها عن أيّ ميل تغييري راديكالي واقترابها من أحزاب اليمين. (المترجم)

كان انفجار النظرية هذا، بوصفها محادثة وإعادة صوغ، في واحدٍ من أوجهه الرئيسة مسألة لحاق بضروب كثيرة من التطورات المتنوعة أشدّ التنوع التي جرت في القارة الأوروبية خارج إنكلترا: بنيامين، مدرسة فرانكفورت، لوكاش؛ الألسنية، التأويلية، الظاهراتية، البنيوية، ما بعد البنيوية؛ حلقة فولوشينوف/ باختين؛ غرامشي؛ فرويد، وفرويد اللاكانيّ، وهلم جرا. وسعى المزيد والمزيد من النقّاد ومنظّري الأدب اليساريين، من ثمّ، إلى جمع هذه التآليف القارية المتنوّعة مع جدالات ومشاغل خاصة بالأكاديميا الأنكلو - أميركية - مثل «أدب الكومنولث»، و«الخطاب الأقلويّ»، والمُعْتَمَد المُكَرَّس[5] المضاد، والتعددية الثقافية، وموقع الإنتلجنسيا المهاجرة غير الأوروبية في بنى الهيمنة المتروبولية - بغية إنتاج صيغ نظرية جديدة تمامًا في أصنافها وأنواعها. وكان لهذه الضروب من الجمع النظري والموضوعاتي أثرها الذي لم يتوقف عند تركيز الانتباه على مجالات اهتمام بعينها بل تعدّى ذلك، في كثير من الأحيان، إلى إعادة صوغ قضايا أقدم وأعند تتعلّق بالأقليات داخل هذه المجتمعات وبالإمبريالية والاستعمار، كما تتعلّق بأرشيف المعارف الغربية ومسألة السيطرة الثقافية التي مارستها البلدان الرأسمالية المتقدمة على البلدان الخاضعة للإمبريالية.

1

ليس في نيّتي أن أقدّم مسحًا آخر لتشكيلةٍ نظرية بمثل هذا التنوّع - وبمثل هذه الانتقائية في كثير من الأحيان - على الرغم من أنّ كثيرًا من هذه الأطر المرجعية سوف يُناقَش بالاستفاضة اللازمة. والأساس بين موضوعات هذا الكتاب هو تكوينٌ سياسيٌّ محدد لكتّاب ومواقف برزت في فروع معينة من النظرية الأدبية، وتجمّعت حول مسائل الإمبراطورية والمستعمَرات، والأمّة والهجرة وما بعد

---

(5) المعتمد المُكرَّس (canon)، مفهوم ذو أصول مسيحية يشير إلى مجموع النصوص الدينية المكرّسة على أنها «صحيحة» و«موثوقة»، ومقدّسة تاليًا. وذلك بخلاف النصوص المشكوك في صحّتها التي تسمّى «الأبوكريفا». انتقل هذا المصطلح إلى الدراسات الأدبية والنقدية ليشير إلى مجموع النصوص المعتمدة والمكرّسة ضمن تراث محدد، أو في حقل معرفي معين، تبعًا لمعايير أو قيم معينة، حيث تشكّل وحدة نصّية متجانسة على نحوٍ ما. كما يمكن إطلاق المصطلح على أعمال كاتب من الكتّاب تُقْبَل على أنها أصيلة أو موثوقة، كأن نقول المعتمد المكرّس الشكسبيري. (المترجم)

الاستعمار، وهلم جرا، على النحو الذي طُرحت فيه هذه المسائل منذ ستينيات القرن العشرين وصاعدًا، تحت يافطات أصناف معينة من القوميّة العالمثالثيّة في البداية، ثم بطرائق ما بعد بنيويّة واضحة، مضادّة لمقولتَي الأمّة والقومية، في الآونة الأخيرة. وما أقدّمه هنا ليس ما يمكن أن يُسمّى «مسحًا للحقل»، إذا جاز التعبير، حتى في هذا النطاق المعرَّف والمحدَّد ضمن النظرية الأدبية المعاصرة. وبدلًا من وضع قائمة منتقاة بالكتّاب والعناوين من ذلك النوع الذي عادةً ما نصادفه في المقالات النقدية الأدبية هذه الأيام، حاولتُ التركيز على قلّة قليلة من المواقف التي رأيتُ أنّها أساسية ومحدِّدة.

من هذه المواقف المحدِّدة في حقل نظرية المعرفة (الإبستيمولوجيا)، مثلًا، ثمّة فكرتا «الأركيولوجيا» (الحفريات الأثرية) و«الخطاب» الفوكويّتان المميزتان، وكذلك تصوّر إدوارد سعيد عن «الاستشراق» في حقل تحليل الخطاب الاستعماري، ذلك التصوّر الذي لا يدين إلى الدقّة النظرية بقدر ما يدين إلى تأثيره العاطفي؛ وطبيعيٌّ أنّ التصوّر السعيديّ يفترض الموقف المعرفيّ (الإبستيمولوجي) الفوكويّ. وما إن يَتَّخِذ موقفٌ قويّ من هذا النوع مكانَه ويُعتَرَف به على أنّه موقف محدِّد، حتى يمكن أن يأتي كثير من الكتّاب الآخرين ويسكنوا الحقل الموسوم بهذا الموقف، وما أردتُ القيام به هو استنطاق وجهات التحديد الأساس وليس تنوّعات السكنى اللاحقة، ومن هنا التركيز على تلك الأفكار المحدِّدة التي ولّدت كثيرًا من الأفكار الأخرى وليس على وضع قائمة بأسماء أولئك الكتّاب الكثُر الذين شاركوا في هذه المناقشات وكتاباتهم. وكان هذا ضروريًا أيضًا لأنّنا حين نتفحّص المسارات الرئيسة في مجالات الدراسة الأدبية هذه خلال العقدين الماضيين، يدهشنا مقدارُ ما أدّت إليه سيطرةُ الموقف ما بعد البنيوي المتزايدة، في السنوات الأخيرة، من توسّع كبير في مركزية القراءة باعتبارها شكل السياسة الملائم، وكيف نزعت المرتكزات النظرية ذاتها لأن تكون أكثر عشوائية، في هذه القراءات المتكاثرة، سواء في إجراءاتها المتعلقة بالإحالة المتبادلة بين النصوص أم في إنشاءاتها المفهومية.

من المؤكّد أنّ قضية الماركسية ليست بالخارجية بالنسبة إلى هذه التطورات النظرية، سواء في عموميتها أم في النصوص المحددة التي تبرز فيها قضايا

المستعمرات والإمبراطورية. ففي ستينيات القرن العشرين وأوائل سبعينياته، قبل سيطرة البنيوية وما بعد البنيوية في الأكاديميا الأنكلو - أميركية، كتب كثيرٌ من نقّاد الأدب عن مسائل المستعمرات والإمبراطورية بقدر من التعاطف مع الموقف الماركسي على الرغم من أنّ الإلهام الأساس غالبًا ما كان نوعًا عالمثالثيًا من القومية، كما كان ضَرْبٌ ألتوسيريّ من الماركسية لحظةً حاسمةً في تأثير البنيوية الأوليّ، لا سيما في بريطانيا[6]. بل إنّ بعض الكتاب - ولا سيما فريدريك جيمسن

---

(6) أتى التأثير الأولي للمواقف الألتوسيرية في النقد الثقافي والنظرية الأدبية البريطانيين من خلال مجلات مثل *Screen* (سكرين) (أسست في عام 1971) ومن خلال كتّاب مثل ستيفن هيث وكولن مكّيب. لخّص هيث لاحقًا على نحو صائب ذلك التركيب الذي تجسّد فيه هذا التأثير بأنّه «لقاء الماركسية والتحليل النفسي على أرض السيمياء»، يُنظر: Stephen Heath, *Questions of Cinema* (London: Macmillan, 1981), p. 201.

أمّا عمل مكّيب الذي يراوح بين مقالات في مجلّة *Screen* وكتاب مؤثّر هو:

Colin MacCabe, *James Joyce and the Revolution of the Word* (London: Macmillan, 1978),

وفّر الجسور الحاسمة بين نظرية السينما ونظرية الأدب أولًا، ثم في مرحلة لاحقة بين بقايا الماركسية الألتوسيرية وموقع ما بعد بنيوي ناضج ومكتمل. وكان كتاب تيري إيغلتن:

Terry Eagleton, *Criticism and Ideology* (London: New Left Books, 1976),

أوّل تدخّل ألتوسيري كامل في الدراسات الأدبية البريطانية، على الرغم من أنّ صلاته السياسية الرسمية كانت مع التروتسكية، وهي تقليد ماركسي كان ألتوسير غير مبالٍ به في الأقلّ؛ وحين ظهر كتاب إيغلتن الآخر: Terry Eagleton, *Literary Theory: An Introduction* (Oxford: Basil Blackwell, 1983),

كان قد أصبح، بحسب روايته هو نفسه، أقرب إلى فوكو منه إلى ألتوسير. وتمثّلت المساهمة الإيجابية للموقف الألتوسيري في الماركسية البريطانية، باختصار، في أنّه عمل على استعادة كثير من الجدالات من بيئة معادية للنظرية ومن نوع متكامل من الشعبوية اليسارية غدت السمة المميزة للحزب الشيوعي البريطاني والاتجاهات المتأثرة به؛ أمّا الجانب الأسوأ للألتوسيرية البريطانية، فتمثّل في ميلها إلى الاحتجاج بنفية كتيمة ونظرية ومناهضة للتاريخ إلى أبعد حدّ، كما هي الحال في أعمال علماء اجتماع مثل هيرست وهِنْديس. وهذا النوع الأخير من الأعمال لم يأخذ عن ألتوسير أيّ مقدار من تلك الشحنة السياسية الظرفيّة التي وسمت التدخّل السياسي لدى الحزب الشيوعي الفرنسي، بل فُتِنَ بالتجريد البنيوي وحده لدى ألتوسير. ويقدّم كتاب بيري أندرسن Perry Anderson, *Arguments within British Marxism* (London: New Left Books and Verso, 1980)

الذي كُتِب عمومًا ردًّا على نبذ إ. ب. تومسون المرير والمسهَب لألتوسير في كتابه E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays* (New York: Monthly Review Press, 1978),

قراءات لألتوسير حصيفة ومتعاطفة، مسجّلًا ضروبًا من الاتفاق فضلًا عن التحفّظات التي تُناقَش عن كثب، لكن انشغاله الشديد هو بتومسون وحده إلى درجة أنه يخفق في النهاية في تقديم قراءة فعلية سواء لألتوسير أم للألتوسيرية البريطانية. ولا حاجة إلى أن نضيف أنّ أيًا من هؤلاء الكتّاب - مكّيب أو إيغلتن، هنديس وهيرست، وللأسف حتى أندرسن نفسه - لم يُبدِ اهتمامًا ملحوظًا بقضايا المستعمرات والإمبراطورية إلا لمامًا وفي ما يخصّ إيرلندا. يُنظر أيضًا كتاب مايكل سبرينكر: Michael Sprinker, *Imaginary Relations* = (London: Verso, 1987).

الذي أتناول تدخّله في الفصل الثالث - يكتبون من مواقع ماركسية صريحة ومعلنة. لكنَّ بعض الطرائق الأخرى في التعامل مع الماركسية هي أكثر شيوعًا. وتتمثّل إحدى هذه الطرائق في نبذ الماركسية التام، من دون أيّ اشتباك يُذْكَر وباستخدام واحدٍ أو أكثر من هذه التوصيفات السجالية التي باتت مألوفة تمامًا: «سرديّة أنماط الإنتاج»، «وضعيّة»، «تاريخانيّة»، «تجريبيّة»، وحتى «استشراقية» و«متناقضة»، وغيرها كثير. كما غدت شائعة بالمثل تلك الممارسة التي تتعامل مع الماركسية بوصفها طريقةً في القراءة أساسًا، وتحليلًا يضيء النصوص بين جملة من التحليلات المماثلة، حيث يمكن انتزاع المقولات أو المفاهيم المميّزة بعيدًا عن الممارسة السياسية التي تنطوي عليها الوحدة النظرية للماركسية وجمعها، بدلًا من ذلك، مع مقولات ومفاهيم من الواضح أنّه لا يمكن التوفيق بينها وبين أيّ موقف ماركسي يمكن تصوّره.

هناك، بالطبع، تقليد أقدم بكثير - ماركسي أيضًا - تعامل مع الماركسية باعتبارها نظرية في المعرفة (إبيستيمولوجيا) أساسًا، خصوصًا في مجالي الثقافة والجماليات التوأمين. وكان بيري أندرسن قد أكّد بحقّ على أنَّ الابتعاد عن الاقتصاد السياسي لمصلحة الفلسفة، والتعوّد على قراءة ماركس بالعلاقة مع فلاسفة الماضي الكبار ومع التطورات الرئيسة الجارية في الأكاديميا البرجوازية، والانشغال بالبنى الفوقية الثقافية عمومًا وبالإنتاج الأدبي على وجه الخصوص، هي جميعًا من السمات المميزة لمعظم المنظّرين النافذين في ما يُعرَف باسم «الماركسية الغربية»، وهي تسمية أطلقها أندرسن نفسه[7]. ولا شكّ في أنَّ هذه

□ بعد عقد على ذلك، حيث نجد انشغالًا بالموقف الألتوسيري، في السياق الأميركي للنظرية الأدبية، أشدّ ثباتًا وإقدامًا من انشغال إيغلتن به.

(7) يُنظر، خصوصًا، الفصل الرابع، الموسوم «تجديدٌ في الموضوعات»، من كتاب بيري أندرسن: Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (London: New Left Books, 1976).

بالطبع، فإنَّ تعبير «الماركسية الغربية» كان قد استخدمه في الأصل عدد من النقّاد السوفيات في أواخر عشرينيات القرن العشرين للهزء بأعمال كورش ولوكاش وسواهما. ومن هنا استدعاء ميرلو بونتي الساخر هذا المصطلح في الفصل الثاني من كتابه Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic*, Joseph Bien (trans.) (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1973)

الذي صدر بالفرنسية في عام 1955، وهو يسجّل اتفاقه مع بعض أطروحات لوكاش ويهين هجومه على «البلشفية المتطرفة» لدى سارتر.

الانزياحات السابقة تركت أثرًا في عمل منظّري الأدب المعاصرين في الأكاديميا الأنكلو - أميركية المنفتحين عمومًا على هذا التقليد، لكن بعض السمات الأخرى تبقى أكثر أهمية.

عنى غيابُ تقليدٍ كبيرٍ نابعٍ من داخل السياسات الشيوعية والنقد الثقافي الماركسي فَتْحَ عملية الاستيراد المجالَ واسعًا أمام ضروب الاقتراض الانتقائية والتجريدات الأكاديمية. وعَنَى بروزُ النظرية الأدبية الراديكالية من النوع الذي أناقشه في هذا الكتاب بعد تلاشي حركات ستينيات القرن العشرين الجماهيرية المناهضة للإمبريالية - في فترة ريغان وتاتشر، عمليًا - غياب العلاقة المؤولة مع الحقل السياسي غير الأكاديمي عمومًا، لكنه عنى أيضًا، كما أرى في الفصل الأول، أنّ الماركسية ذاتها لم تكن عمومًا الموقف النظري الأساس، حتى في العمل الأكاديمي، وأنّها عادةً ما كانت خاضعة لموقف نظري قَبْليّ آخر، من نوع قومي و/ أو ما بعد بنيوي. وبقدر ما كانت الماركسية الأميركية قد أنتجت هي ذاتها أعمالًا كبرى في الاقتصاد السياسي في ربع القرن الذي سبق عام 1975 - كالأعمال التي صدرت عن دار النشر التابعة لـ *Monthly Review* - فإنّ السّمة اللافتة في النظرية الأدبية الأميركية في العقدين الماضيين هي ندرة تأثير ذلك التقليد[8]. وأخيرًا، فإنّ الاستحضار الانتقائي لأطروحات ماركسية محددة وماركسيين أفراد مثل غرامشي هو، في هذا الطور الأخير، أمر مميَّز للنظرية الأدبية الراديكالية عمومًا، تلك النظرية التي تضمّ قَدْرًا كبيرًا من أولئك الذين يعادون تمامًا أسسًا معينة في النظرية والممارسة السياسية الماركسيتين؛ بل إنّ انتقائية المواقف النظرية والسياسية هي الأرضية المشتركة التي أُقيمت عليها النظرية الأدبية الراديكالية، بوجه عام. وليس من غير الشائع، في الحقيقة، أن نقع على نصوص في النظرية الأدبية المعاصرة اعتادت أن تتبنى مواقف ماركسية معزولة وكتّابًا ماركسيين معزولين في الوقت الذي تنقض صراحةً نظرية الماركسية وتاريخها بوصفهما كذلك.

(8) أتناول في الفصل الأول، بشيء من الإسهاب، بعض هذه المسائل، خصوصًا الفروق بين التطورات الأميركية والبريطانية. والدليل الواضح على غياب أيّ صلة حيّة بين الراديكالية الثقافية للأكاديميا الأميركية وأيّ حركة عمالية داخلية هو حقيقة أنّ عمل هاري بريفرمان المؤثّر الذي يتناول إعادة بناء الطبقة العاملة الأميركية على مدى القرن العشرين، خصوصًا في مرحلة ما بعد الحرب من تطور رأس المال الأميركي، ليس مرجعًا من مراجع النظرية الأدبية الأميركية ولا مشكلة من مشكلاتها.

هذا الاختزال للماركسية إلى عنصر بين عناصر أخرى في تحليلات القراءة النصيّة يعني - في الأقل، وحتى حين يكون العداء أقلّ وضوحًا - أنَّ مشكلة تلك المجموعة المحدّدة من التوسّطات التي تربط المنتجات الثقافية لمرحلة من المراحل مع أنواع أخرى من المنتجات والسيرورات السياسية، وهي واحدة من المشكلات الرئيسة في التأريخ الثقافي الماركسي، نادرًا ما جرى تناولها بأيّ قَدْر من الدقّة في تلك الفروع من النظرية الأدبية التي تناولت بإسهاب قضايا المستعمرات والامبراطورية[9]. ومن الصعب، بالمثل، أن نفكّر في ماركسية لا تُبرِزُ، في أيّ مناقشةٍ للنظرية، قضيةَ المواقع المؤسسية التي تصدر عنها تلك النظرية، والممارسات الطبقية الفعلية والمواقع الاجتماعية الملموسة التي يشغلها الفاعلون الذين ينتجونها في منظومات القوة وانعدام القوة؛ ودوائر تداولها والفئات الطبقية التي تمنحها ما تحوزه من قوة؛ من هنا التحدّد الموضوعي للنظرية نفسها بإحداثيات إنتاجها المادية هذه، بصرف النظر عن الموقف الشخصي للفاعل الفرد من هذه المواقع والإحداثيات. وبقدر ما يتّسم تحديد الإنتاج الثقافي بتوسطاتٍ أعقد من تلك التي تتّسم بها البنى الفوقية الأخرى مثل القانون أو السياسة، وبقدر ما يتّصف الإنتاج الأدبيّ والنقديّ الأدبيّ بطابع فرديّ زائد قياسًا بإنتاج العمارة الشعبية أو الإعلانات، على سبيل المثال، يكون الاستقلال النسبي للإنتاج الثقافي عمومًا وللحقل الأدبي خصوصًا واضحًا بما فيه الكفاية، ومعه، بالتبعيّة، ذلك الدور الكبير الذي تقوم به فاعلية المنظّر الفرد. بعبارة أخرى، ليس «التَّحَدُّد» ذلك

---

(9) لا أعني هنا أنَّ النظرية الثقافية المعاصرة تخلو تمامًا من الأعمال التي تسعى إلى تحقيب التحولات التي اعترت المنظومات الأيديولوجية والمنتجات الثقافية من حيث تحددها النهائي بالتحولات الجارية في البنية الأوسع للإنتاج العالمي والسياسة العالمية عمومًا. فاستكشاف جيمسن ما بعد الحداثة بوصفها المنطق الثقافي للرأسمالية الراهنة وكتاب ديفيد هارفي البديع: David Harvey, *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Basil Blackwell, 1989)

هما من بين الأمثلة المميزة على هذا النوع من العمل. لكنَّ أيًا من هذين العملين لا يتفحّص القضية المطروحة، قضية تَحَدُّد النظرية الأدبية ذاتها، في تناولها قضايا المستعمرات والإمبراطورية، بشروط إنتاجها وبموقع فاعليها في شبكات بعينها طبقية ومؤسسية. ومن الخصائص المميزة لعمل هارفي أنّه حين يرسم الخطوط العامة للمسالك من الحداثة إلى ما بعد الحداثة ويحقّب التحولات في أنظمة التراكم، يعامل الرأسمالية الراهنة عمومًا بوصفها بنية معزولة مكونة من الاقتصادات والثقافات الرأسمالية المتقدّمة وحدها، لا بوصفها منظومة من المنتجات والتعبيرات الثقافية العالمية مبنيّة على نحو تراتبي ولا تُفْهَم إلا بوصفها وحدة متناقضة على صعيد عالمي.

الضَّرب من الوقوع في الأسر الذي يتحدث عنه البنيويون والفوكويون، بل يشير إلى الظرف المتعيّن الذي يتّخذ فيه الأفراد خياراتهم، ويصنعون حياتهم وتواريخهم.

ليس صعبًا أن نوضح، في الواقع، أنَّ دور الفاعلية الإنسانية هو أكثر محدودية، كيانيًّا (أنطولوجيًا) وسياسيًّا، وعلى المستوى الفردي كما على المستوى الجمعي، في جميع هذه الإبستيمولوجيات الحديثة القائمة على جحوظ اللغة[15] قياسًا بما هي عليه الحال في الإبستيمولوجيا الماركسية. لكن وقائع الاستقلال والفاعلية هذه لا تنفي الوقائع الثابتة المتعلقة بالانتماء الطبقي والموقع المؤسسي وتحقيب الإنتاج بشكل عام. والمسألة الصعبة إنّما الملحّة بالنسبة إلى النظرية، كما أحسب، هي التعين الصحيح للجدل بين التحديد الموضوعي والفاعلية الفردية في إنتاج المنظِّر. ويزداد إلحاح هذه القضية على نحوٍ خاص - لا على هيئة رقابةٍ بل على هيئة رقابةٍ ذاتية وإعادة صَوغ عفويّة - حين يضطلع المنظِّر الراديكالي بدورِ الأكاديميّ المتخصص في الجامعة المتروبولية، من دون أيّ علاقة مسؤولة مع طبقات وفئات طبقية خارج صناعة الثقافة. والسمة المميزة للراديكالية الأدبية المعاصرة هي أنها نادرًا ما تتناول مسألةَ تَحَدُّدِهَا هي ذاتها بشروط إنتاجها وموقع فاعليها الطبقي. وفي الحالات النادرة التي تناول فيها أحدٌ ما، ولو بصورة خاطفة، مسألةَ موقعِهِ - وتاليًا مسألة التحديد الاجتماعي لممارسته - كان الموقف من النوع ما بعد البنيويّ إلى حدّ بعيد، حيث الذات هي مرجع ذاتها ومصدر لذّتها على نحوٍ فيه ما فيه من المفارقة المضحكة.

ليس هذا الكتاب مساهمةً أخرى في النظرية الأدبية كما هي عليه الآن، ولا توسعةً للمناقشات حول المستعمرات والإمبراطورية كما تجري اليوم داخل فروع هذه النظرية. ما أنا عازمٌ عليه، بدلًا من ذلك، هو اجتراحُ قطيعةٍ مع التشكيلة النظرية القائمة منهجيًا وتجريبيًا على السواء، وإقامة طرائق بديلة في التحقيب، تحقيب الإنتاج النظري ككل وتحقيب الكتّاب الأفراد، ليس على أساس التطورات المعزولة داخل النظرية الأدبية بل عند نقاط التقاء النظرية الأدبية مع ضروب أخرى من النظريات ومع العالم الذي تقدّم هذه النظريات معرفةً به. وهذا ينطوي بالضرورة على طرح

(15) أدين إلى بيري أندرسن، بالطبع، بهذه العبارة الوافية الألمعية «جحوظ اللغة».

الأسئلة المكبوتة الخاصة بالموضع المؤسسي والموقع الفردي لدى تناول الجدل بين وضع النظرية الأدبية المستقل نسبيًا، بوصفها شكلًا متميزًا من الممارسة الثقافية، وتحدُّدِها، في النهاية التي لا يمكن إرجاؤها إلى ما لا نهاية، بعالم الماديّات السياسية والاقتصادية التي تكتنفها وتغمرها. ومن الطبيعي أن أتفحّص أيضًا، في السياق، كيف يجري نقش الطبقة والجندر على نحوٍ منظَّم في البناءات اللغوية والسردية لبعض النصوص التي تُعَدُّ نماذج تُحتذَى في المُعْتَمَدات المُكَرَّسَة المضادة المتنامية التي تصدر عن الاتجاهات الراديكالية المتروبولية الجديدة. وبقدر انشغالي أساسًا بتلك الفروع من النظرية الأدبية التي تثير قضايا المستعمرات والإمبراطورية، ولا تجد مناصًا من استخدام مقولات الأمّة والقومية والعالم الثالث لدى إعمال فكرها، فإنَّ الكتاب يَبْسط هذه المقولات أيضًا بأوجز ما يمكن ويحاول أن يضعها في سياق تلك التواريخ السياسية السابقة التي أعطتها محتواها قبل أن تستوعبها النظرية الأدبية، بطرائق بعيدة عن الانتظام في معظم الأحيان.

تبقى مهمة تعيين المقولات هذه أسهل نسبيًا في حالة مفهوم «العالم الثالث» حيث يمكن لموجزٍ تاريخيّ أن يوضح بسهولة تلك الاستعمالات الكثيرة (والمتناقضة غالبًا) التي جُنِّدَ لها هذا المفهوم بأشكال مختلفة. أمّا قضية القومية[11] فحلّها أصعب بكثير، لأنَّ القومية ليست ذلك الشيء الموحَّد، وثمة أنواع مختلفة كثيرة من الأيديولوجيات والممارسات السياسية التي أثارت المطلب القومي حيث بات من العسير أن نفكّر في «القومية» على مستوى التجريد النظري وحده، من دون أن نضفر مع هذا التجريد تجربة قوميات معينة، ونميّز بين أنواع تقدمية ورجعية من الممارسات. ويزداد إبهام الجدالات النظرية وكذلك الروايات التاريخية العالمية كلّ الزيادة عندما تُقرَن مقولة «القومية» إلى مقولة «الثقافة» لإنتاج مقولة مركبة هي «القومية الثقافية». فبخلاف مقولة «الدولة» التي هي مقولة سياسية، ومقولة «القانون» التي هي مقولة تنظيمية وقسرية، وبخلاف

---

(11) على القارئ العربي لهذا الكتاب أن يضع في حسبانه أنَّ كلمة Nation الإنكليزية تشير إلى «الأمّة» و«الوطن» اللذين يترادفان ويتطابقان في أكثر التجارب القومية، بخلاف التجربة القومية العربية التي تجزّأت فيها الأمّة إلى أوطان عديدة. هكذا قد نستخدم مفردتي «أمّة» و«وطن»، والصفتين منهما «قومي» و«وطني»، بنفس المعنى في مواضع عديدة وبحسب السياق، الأمر الذي يصعب لدى الإشارة إلى القومية العربية، حيث التباين المشار إليه بين المفردتين. (المترجم)

الآليات المؤسسية، مثل الأحزاب السياسية، أو التنظيمات الطبقية، مثل النقابات، توضع «الثقافة» بشكل عام والمجال الجمالي/ الأدبي بشكل خاص على مسافة بعيدة جدًا عن الاقتصاد، ما يجعلهما، بين البنى الفوقية كلّها، الأشدّ عرضة للمَثْلَنَة والمراوغة النظرية. ولأنّ هذه المقولات تشكّلت تاريخيًا، فقد اكتست ميلًا متأصّلًا نحو الفرادة القومية والحضارية. وتستند أيديولوجية القومية الثقافية بشكل واضح على هذا الميل إلى الفرادة وتَغْنُو بسهولة بالغة لضيق الأفق والعنصرية المعكوسة والظلامية المحلية، دع عنك ولع البرجوازية الصغيرة المحترف بتمثيل ممارساتها ومطامحها الثقافية من خلال تجسيدها، عمليًا، في شعارات كثيرة تقدّمها على أنّها شعارات ثقافةٍ وطنيةٍ موحّدة. ولا شكّ في أنّ السيطرة الثقافية جانبٌ رئيس من جوانب السيطرة الإمبريالية، ولذلك فإنّ «الثقافة» هي دائمًا موقع رئيس من مواقع المقاومة، لكن التناقضات الثقافية ضمن التشكيلات الخاضعة للإمبريالية تنزع إلى الكثرة - على أسس طبقية في بعض الأحيان ولكن أيضًا في تكوينات عابرة للطبقات، كما هي الحال بالنسبة إلى الأشكال الثقافية البطريركية أو الصيغ الدينية للسلطة الاجتماعية - حيث لا يكاد يمكن اعتبار الثقافة المحلية بكلّيتها ذلك الموقع الموحَّد والشفّاف من مواقع المقاومة المناهضة للإمبريالية.

تتضافر الصعوبات الإجرائية التحليلية الناشئة عن تعقيدات موضوع التحليل ذاته مع أنماط الفكر المسيطرة حاليًا في الجدالات الأدبية التي تتناول مسائل المستعمرات والإمبراطورية من خارج المواقع الماركسية المألوفة، وبقَدْرٍ كبير من العداء والسخرية حيال هذه المواقع في معظم الأحيان. في المقام الأول، غالبًا ما يتم استخدام مصطلح «الثقافة» باعتباره مقولة بلا ملامح: بالمعنى الذي أعطاه أرنولد[12] للثقافة «الرفيعة» في بعض الأحيان؛ وبمعنى

---

(12) المقصود هو ماثيو أرنولد (1822-1888) الذي يُعَدُّ واحدًا من كبار الكتّاب والنقّاد ومنظّري الثقافة الإنكليز. رأى أرنولد إلى الثقافة بوصفها الكمال، والعذوبة، والرقّة، وأفضل ما قيل أو فُكِّر به، ورؤية الأشياء على حقيقتها وهلم جرا. وباختصار، رأى أرنولد إلى الثقافة على أنّها مثل أعلى من الكمال المطلق. لكنه وجدها، في الوقت ذاته، تلك السيرورة التاريخية المفعمة بالنقص التي تجهد في الوصول إلى ذلك المثل الغاية. ونقيض الثقافة لديه هو فوضويةٌ كانت الحضارة ذاتها قد تمخضت عنها. ذلك أن مجتمعًا مفرطًا في ماديته لا بد من أن يولد هادميه الساخطين والأفظاظ، ممن تجد الثقافة نفسها، إذْ تهذّبهم، أنها تخرج لإنقاذ الحضارة التي شعرت إزاءها بذلك الاحتقار كله. ومن هنا غموض معنى الثقافة وإبهامه وإرباكه لدى أرنولد. (المترجم)

الثقافة «الشعبية» الأكثر معاصرة والمختلف كثيرًا في أحيان أخرى؛ وقد تعقّد هذا المصطلح الأخير، المستمَد من علوم اجتماع الثقافة الأنكلو - أميركية، أشدّ التعقيد، في ضروب النَّفخ والتضخيم التي طالته مؤخّرًا، جرّاء مقولةٍ بلا ملامح بالمثل، هي مقولة «الوعي التابع» التي ظهرت في البداية لدى اتجاه طليعي معيّن في التأريخ الهندي لكنّها ما لبثت أن نالت رواجًا في التنظيرات المتروبولية أيضًا[13]. وفي الوقت ذاته، عَمِلَ الاستخدامُ السابق لمصطلح «القومية الثقافية»، وسواه من المصطلحات المشابهة، في الأيديولوجيات الأدبية الأميركية السوداء منذ أواسط ستينيات القرن العشرين - ناهيك باستخدامه لدى شعراء الزنوجة من أصول كاريبية وأفريقية، أو لدى العناصر السلتية والأصليّة في القومية الثقافية الإيرلندية، أو لدى نهضة هارلم في الولايات المتحدة - على منح هذا المصطلح، كما يُستخدم في الجدالات الأدبية الأميركية، مدى آخر واسعًا جدًا من ضروب الكثافة. ولدى استخدام «القومية الثقافية» بالعلاقة مع مقولة «العالم الثالث» الإشكالية بالمثل، فإنها تتصادى، في كثير من الأحيان وبالمثل، مع «التراث»، فتقلب ثنائية التراث/ الحداثة لدى منظّري التحديث في اتجاه محليّ النزوع، حيث يُقال إنّ «التراث»، بالنسبة إلى العالم الثالث، أفضل دائمًا من «الحداثة»، ما يفسح المجال عندئذٍ للدفاع عن أشدّ المواقف ظلامية

(13) بحسب راناجيت غُهَا، الذي يوصف في التعريف الموجود على غلاف المجلد VI من دراسات التابع Ranajit Guha (ed.), *Subaltern Studies*, vol. VI (Delhi: Oxford University Press, 1989) بأنّه «المعلّم الروحي»، فإنّ الأمّة الاستعماريّة تتسم بـ «تعايش مجالين»، هما «النخبوي» و«التابع»، مرتبطين بنيويًا بمقولة «السيطرة». ويضمّ أولهما جميع الموظفين المستعمِرين إضافةً إلى «النخب»، سواء كانت «تقليدية» أم «حديثة»، والكوادر الشيوعية والمؤرّخين الماركسيين؛ ويضمّ ثانيهما الذي يوصف بأنّه «مستقلّ» ويمكن تتبع آثاره إلى المجتمع ما قبل الاستعماري، جميع ما تبقّى. يُنظر، كيبان أولي:

Ranajit Guha, «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India,» in: *Subaltern Studies*, vol. I (Delhi: Oxford University Press, 1982), p. 8.

حيث يحاول غُها تعريف هذه المصطلحات، وهو بيان لافت بسبب التشويهات التي تلحق به في أثناء اضطلاعه بمصالحة لغة مستمدة من غرامشي في جزء منها ومن علم الاجتماع الأميركي في جزء آخر مع ماويّة مقالتي ماو تسي تونغ الشهيرتين «الديمقراطية الجديدة» و«التناقضات في صفوف الشعب»، في اللحظة التأسيسية لمشروع جرى تمثّله لاحقًا في نوع من ما بعد البنيوية بالغ الهجنة وشديد التبعية. ويجد القارئ بيانًا أكثر إسهابًا ويتناول مشكلات مركبة في المقالة الموسومة «Dominance without Hegemony and its Historiography»، لراناجيت غُهَا أيضًا، في المرجع نفسه الذي اقتبسنا منه أعلاه.

باسم القومية الثقافية[14]. ويبدو، في الأقلّ، أنَّ الأيديولوجيا القومية الثقافية، كما تبدّى في النظرية الأدبية، تنطوي على معنىً واسع الانتشار مفاده أنَّ كلَّ «أمّة» في «العالم الثالث» لها «ثقافة» و«تراث»، وأنَّ الكلام من ضمن تلك الثقافة وذلك التراث هو بحدّ ذاته فعل مقاومةٍ مناهضةٍ للإمبريالية. وبخلاف ذلك، سعت المسارات الماركسية كما تطورت في التشكيلات التي طاولتها الإمبريالية إلى النضال - بدرجات مختلفة من الوضوح أو النجاح - ضد معادلة الأمّة/ الثقافة التي يغدو على أساسها كلّ ما هو محليّ متجانسًا في تشكيلةٍ ثقافية فريدة يُفتَرَض من ثمَّ أنّها متفوقة بالضرورة على الثقافة الرأسمالية التي تُطَابَق مع «الغرب» وحده، وضدّ ثنائية التراث/ الحداثة التي تقيم كلّ طرف من طرفيها في فضاء منفصل ومميّز وتمكّن من تبنّي واحدهما أو الآخر ونبذ سواه[15].

2

إلى جانب التوضيحات الموضوعاتية ذات الطابع العام، يقدّم هذا المدخل، في قسمه الأطول، عرضًا مجملًا للجدل الأساس - بين الإمبريالية وتصفية الاستعمار والنضال من أجل الاشتراكية - الذي يشكّل من وجهة نظري وحدة العالم المتناقضة في حقبتنا. ويبدو لي أنَّ شيئًا من توضيح هذه المسألة، مهما يكن عامًّا أو مختصرًا، هو

---

(14) سوف نفصّل في غير مكان من هذا الكتاب في نتائج الخلط بين «الثقافة» و«القومية» و«التراث» كما يظهر في النظريات الأدبية الأنكلو - أميركية. أمّا ضمن الجدالات الهندية، فإنَّ من الممكن الوقوع على هذا القلب لثنائية التراث/ الحداثة في ضروب من الكتابة متنوعة أشد التنوّع: لا في كثير من تعبيرات اليمين الطائفي الهندي وحده، ولا لدى الغانديين الجدد مثل أشيز ناندي فحسب، بل أيضًا في كثير من كتابات «دراسات التابع». وما يبديه بارتا شاترجي، في كتابه: Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books; Delhi: Oxford University Press, 1986).

من نفور صريح من نهرو بوصفه «محدِّثًا» وتفضيله، بالمقابل، نسخة معينةً ليس من غاندي فحسب بل حتى من بانكيم شاتو بادياي، هو نفورٌ طافحٌ بمثل هذا المنطق المقلوب.

(15) يمكن توثيق ما تلحّ عليه هذه الجملة بسهولة ومن مصادر عدة، تُراوح من هوشي منه ولي دوان إلى أميلكار كابرال، ومن ماو تسي تونغ إلى أيّ عدد من وثائق المنظمات والجبهات الثقافية للحزب الشيوعي في الهند خلال الفترة الاستعمارية، ناهيك بالنزعات الماركسية الكبرى التي تطورت في مجتمعات زراعية بشكل أساس. ومن الطبيعي أن يبيّن الفحص المفصّل لهذه التشكيلات الضخمة والمتنوعة إلى أبعد حدّ قدرًا كبيرًا من التباين والتفاوت في التصوّر والوضوح والممارسة.

الخلفية الضرورية التي يجب أن تُطرح قبالتها قضايا الأمّة والقومية والمستعمرات والإمبراطورية وما بعد الاستعمار، وما إلى ذلك، في النظرية الأدبية أو أيّ نظرية أخرى. ومن هذا التوضيح السياسي الأساس أعود، بعد ذلك، في الفصل الأول، لأرسم الخطوط العريضة للشروط - الفكرية والسياسية - التي تطورت في ظلّها النظرية الأدبية في الأكاديميا الأنكلو - أميركية وشكّلتْ، على نحوٍ حاسم، حتى المصطلحات التي طُرِحَت بها تلك القضايا الأساسية. واهتمامي منصبٌّ هنا على فترة ما بعد الحرب، ولاسيّما التطورات منذ ستينيات القرن العشرين، على الرغم من أنني أبدأ بخلفية أسبق بعض الشيء. أمّا بنية هذا النقاش فتحددها كثيرًا حقيقة أنّ هذه المادة سبق عرضها في محاضرات حلقة بحثية تناولت الوضع الأكاديمي الهندي، الأمر الذي ترك أثره في بنية الاستشهادات وزخم السجال ذاته. ومن ثمّ يجري توسيع هذا النقاش لتكوين الاتجاهات الراديكالية الأدبية الأنكلو - أميركية في الفصل الثاني، حيث أقدّم نقدًا للاتجاهات المناهضة للمُعْتَمَد المُكَرَّس في الأكاديميا الأدبية، سواء من حيث (أ) شروط الإنتاج الأدبي الذي أدّى في البداية إلى نشوء نظرة عالمثالية أم من حيث (ب) المرتكزات الاجتماعية التي ترتكز إليها تلك الأقسام ذات الصلة من الإنتلجنسيا الأدبية التي تدفع باتجاه تلك الأنواع من مناهضة المُعْتَمَد المُكَرَّس.

ثمّة مقالة لي كانت قد نُشرت قبل سنوات عدّة، عن تصور جيمسن لـ «الأمثولة[16] القومية» باعتبارها الشكل الحاسم بين أشكال الإنتاج الثقافي في «العالم الثالث»، وهي تشكّل الفصل الثالث من هذا الكتاب على هيئة اشتباك تفصيليّ مع ما أعتبره البيان الممثّل والأشدّ إتقانًا من الناحية النظرية للموقف الذي يصدر - بصورة طبيعية، إذا جاز التعبير - عن تلك الشبكة الواسعة من الاتجاهات الراديكالية الأدبية التي أتفحصها تفحصًا عامًا في الفصلين الأولين. ولأنّ ذلك

---

(16) الأمثولة، هنا، هي المقابل الذي أضعه لمصطلح Allegory الذي يشير إلى التعبير المجازي أو الرمزي عن حقائق الوجود الإنساني وتعميماته من خلال شخصيات أو أفعال قصصية. وهو مصطلح مستمد من المفردة اليونانية allegoria، وتعني «التكلّم على نحوٍ آخر». وكقاعدة عامة، فإنّ الأمثولة هي قصة شعرية أو نثرية لها معنى مزدوج: معنى أولي سطحي، ومعنى ثانوي أو تحت السطح. ولذلك فهي قصة تمكن قراءتها، ويمكن فهمها وتأويلها، على مستويين وربما أكثر. (المترجم)

النصّ بأت الآن جزءًا من حوار شهير، اقتصرتُ في إعادة إنتاجه هنا على بعض التصويبات الطفيفة المتعلقة بالوقائع من دون أيّ تعديلات جوهرية. ومع ذلك، أودّ الآن أن أوضح أمرين. أولهما هو الضيق الشخصيّ الذي سبّبه لي ظهور مقالتي في وقت كان فيه جيمسن محلّ هجوم شديد لأنّه ماركسيّ غير تائب على وجه التحديد. وتبقى هناك بعض الدوائر في الأقلّ ترحّب بكلّ ما هو نقديّ حيال جيمسن، ما أجبر مقالتي على أن تقدّم إليهم هذا النوع من الخدمة، مع أنّ خلافي معه يقوم على أسس معاكسة تجعلني أجد مقالته المعنيّة غير صارمة بما يكفي في ماركسيتها. وثانيهما هو أنّ خلافي مع جيمسن على القومية العالمثالثية غالبًا ما جرى استيعابه أيضًا في ذلك الضرب من الأشياء التي نسمعها هذه الأيام من ما بعد البنيويين الرائجين في أهجياتهم المنفلتة للقومية بوصفها كذلك. خلافي مع جيمسن أكثر تحديدًا بكثير. فأنا لا أُقِرّ بأنّ القومية هي النقيض الحاسم والجدلي للإمبريالية، فهذه المكانة الجدلية لا تعود إلا إلى الاشتراكية. ولذلك لا أختار مواقف قومية معينة لنقدها إلا من موقع اشتراكي قَبْليّ صريح، حتى في حالات الاستكار بالغ الشراسة؛ ذلك أنّ نقد القومية من دون هذا الموقع الصريح ضمن المشروع الاشتراكي الحاسم ليس له قطّ أيّ معنى عندي، لا سياسيًا ولا نظريًا. كما أنني لا أُقِرّ بأنّ القومية هي ذلك الشيء الموحَّد، التقدمي دائمًا أو الرجعي دائمًا. والدور الذي تؤدّيه قوميّة معينة يتوقّف دائمًا على قوام القوى الطبقية والممارسات السياسية الاجتماعية التي تنتظم كتلة القوة التي تغدو ضمنها أيّ مجموعة معينة من المبادرات القومية فاعلةً تاريخيًا. وهذا الموقف هو نقيض كلٍّ من القومية العالمثالثية وتلك الانتفاخات البلاغية ما بعد البنيوية، وينطوي على شيئين في الأقلّ؛ إذ يعترف بواقع، بل بضرورة، أنواع تقدمية وثورية من القومية، ولا يَسِم الأمم والدول بأنّها كيانات قسرية بحدّ ذاتها.

قد يعتقد البشر المترفون أنهم تفلّتوا من الإمبريالية من خلال أفعال القراءة والكتابة والمحاضرة، وما إلى ذلك. أمّا بالنسبة إلى الجموع البشرية في مناطق رأس المال المتخلفة فجميع العلاقات مع الإمبريالية تمرّ من خلال دولهم القومية، وما من وسيلة للخروج من تلك السيطرة الإمبريالية من دون الكفاح الرامي إلى إقامة ضروب مغايرة من المشاريع الوطنية وإلى إعادة بناء ثورية للدولة القومية.

والكفاح، بهذا المعنى، ليس ضد الأمم والدول بحدّ ذاتها، بل من أجل ضروب جديدة من الإفصاح عن الطبقة والأمّة والدولة. ولا يكون استنطاق القوميات الأقلويّة، والقوميات الدينية واللغوية والإقليمية، والقوميات العابرة للأقطار (كالقومية العربية) انطلاقًا من تفضيل حقٍّ عابر للتاريخ بإقامة دولة على أساس الاختلاف اللغوي أو الهوية المناطقية، ولا انطلاقًا من الطريقة البنيوية في إنكار واقع الرواسب التاريخية التي تعطي جموعًا بشرية معينة هويات حضارية فعلية. الأحرى، أن يجهد المرء في فهم المضمون الاجتماعي والمشروع التاريخي لكلّ قومية معينة ذلك الفهم الذي يمكن الدفاع عنه عقلانيًا؛ ذلك أنّ بعض الممارسات القومية تقدمية، في حين أنّ بعضها الآخر ليس كذلك.

يأتي الفصل الرابع، حول تمثيل النساء وقضية هجرة الطبقة العليا ما بعد الحديثة في رواية العار لسلمان رشدي، كنوع من الجسر، في التنظيم الموضوعاتي للكتاب، بين كثير من القضايا المتمايزة تمامًا والتي أتناولها بطرائق مختلفة على طول الخط. هناك، أولًا، تفضيلُ الاتجاهات المناهضة للمُعتمَد المُكرَّس التي برزت مؤخّرًا في الأكاديميا الأنكلو - أميركية أنواعًا معينة من النصوص وأشكالًا معينة من الاستنطاق والقراءة: خصوصًا قضايا الأمّة والدولة وما بعد الاستعمار والعالم الثالث. ولديّ فضول لأن أعرف ما نوع القراءة الذي نحصل عليه لانشغالات رشدي بالهجرة، وتقاربه الأيديولوجي مع شبكات الحداثة وما بعد الحداثة المتروبولية المتاحة، إذا ما غيّرنا الأسئلة على نحو جوهري، ولم نطرح قضية «الأمة» و«ما بعد الاستعمار» إلا على نحو ثانويّ وتابع، وقدّمنا، بدلًا منها، قضية الجندر والطبقة واللحظة الرأسمالية الراهنة؟ ما مدى المعارضة التي تنطوي عليها مثل هذه الأنواع من النصوص التي تحتفي بها الاتجاهات المناهضة للمُعْتَمَد المُكَرَّس في الأكاديميا؟ وما أراه أيضًا، في أماكن عدة من الكتاب، هو أنّ تطور هذه الاتجاهات المناهضة للمُعْتَمَد المُكَرَّس شَهِدَ طورين متميزين: حكمتْ أولهما أصنافٌ معينة من القومية العالمثالثية؛ ووسم ثانيهما، الأقرب عهدًا، ذلك الكشفُ ما بعد البنيوي الحاسم أنّ جميع الأمم والقوميات مجرد ضروب من أساطير الأصل وعمليات الجمع الجوهرانية القسرية. وإذا ما كان نصّ جيمسن - الذي أتفحصه في الفصل الثالث - مثالًا متأخّرًا ومرجعيًا على الموقف الأول، فإنّ مشروع رشدي الروائي مساهمة كبيرة في تعزيز النزوع الآخر. وكان هذا

المشروع، بدوره، قد نال إعجابًا واسعًا، الأمر الذي يعود في جزء منه إلى التقارب بين الروائي ونقّاده الطليعيين.

أخيرًا، تتصل معالجتي قضية الهجرة في بلاغة رواية رشدي بكلٍّ من الفصل الثاني، حيث أتفحّص المجازات الأدبية في أيديولوجيات الهجرة على نحو أعمّ، والقسم الأخير من الفصل الخامس حيث أتفحّص طريقة إدوارد سعيد في تفضيل المثقفين المهاجرين - «مجاز المنفى»، كما يسمّيه - لدى توصيفه أنماط المثقفين «الاستعماريين» و«ما بعد الاستعماريين». وغنيّ عن القول إنّ الالتباس الأيديولوجي في بلاغتيّ الهجرة هاتين يكمن في الحقيقة الرئيسة التي مفادها أنّ المهاجر المقصود يأتي من أمّة خاضعة في نظام العلاقات الإمبريالي بين الدول، لكنه غالبًا ما يأتي، في الوقت ذاته، من طبقة هي الطبقة المسيطرة داخل تلك الأمّة، الأمر الذي يمكّن هذا المهاجر من أن يصل البلد المتروبولي لينضم لا إلى الطبقات العاملة بل إلى الشرائح الوسطى الاختصاصية، فيصوغ بلاغةً تحجب المسألة الطبقية وتتحدث عن الهجرة بوصفها شرطًا كيانيًّا (أنطولوجيًّا)، إلى هذا الحدّ أو ذاك. وما يهمني في النهاية ليس هذه الرواية أو تلك ولا هذا الإفصاح النظري أو ذاك بل العلاقة بين البنية الداخلية لمثل هذه الأشكال البلاغية والإحداثيات التاريخية التي تنشأ ضمنها. وليست مناقشتي رواية رشدي في هذا الفصل، شأنها شأن مناقشتي مقالة جيمسن في الفصل الذي يسبقه، إلا بغرض التوضيح أساسًا في إطارٍ حجاجٍ أوسع بكثير.

الفصل الخامس، حول أعمال إدوارد سعيد، هو الأطول في الكتاب، وذلك لأسباب لا تخفى. وليس هذا المكان المناسب للإشارة إلى تعقيد مواضيع ذلك الفصل، لكنّه يجدر تأكيد أنّ أعمال سعيد، بين الاتجاهات التي أدرسها في هذا الكتاب، تبقى الأشدّ وقارًا والأشدّ نفوذًا لكنها قد تكون الأشدّ تجاذبًا وجدانيًا[17] أيضًا والأشدّ تناقضًا داخليًا، سواء في نصوص بعينها أم بين نصّ وآخر أم بين

(17) التجاذب الوجداني (ambivalence)، هو حالة من التقلّب وانعدام اليقين تنجم عن عدم القدرة على الاختيار أو عن رغبتين متزامنتين في قول أو فعل شيئين متعارضين أو متصارعين. وبذلك تتعايش ضمن الفرد الواحد، في الوقت ذاته، مشاعر إيجابية وسلبية (كالحب والكره، مثلًا) تجاه شخصٍ ما أو شيء ما، أو فعل ما، الأمر الذي يدفعه في اتجاهين متعاكسين. (المترجم)

أطوار عمله السابقة واللاحقة. وهذا ما يجعل عمله تجسيدًا صارخًا لجميع اللحظات الرئيسة في تطور النظرية الأدبية الذي أتتبعه في الكتاب. ولا شكّ في أنّ كتاب الاستشراق هو، في صَنعة النظرية الأدبية برمّتها، السردية الأكبر بين جميع سرديات الصلة بين المعرفة الغربية والقوة الغربية (من حيث ضروب الاستمرارية الحضارية بل والكيانيّة التي يزعم سعيد أنّه يجدها في «الاستشراق» الغربي ككلّ، من المسرح الأثيني حتى اللحظة الراهنة، حيث يقدّم لنا الكتاب بالفعل سرديةً «أكبر» من أيّ شيء استطاعت الماركسية أن تحشده لنمطٍ من الإنتاج)، وهو، في الأسس التي يقوم عليها وفي طرائقه الصريحة والضمنية، وثيقة من وثائق القومية الثقافية العالمثالثية لا هوادة فيها. لكنّ التجديد المنهجي الرئيس في الكتاب يتمثّل في الإفصاح عن هذه المواضيع المألوفة بمصطلحات فوكويّة صارخة، الأمر الذي أقام جسرًا باكرًا بين ذلك النوع من القومية وواحدٍ من منوّعات ما بعد البنيوية. فعلى مدى فترة من الزمن، خصوصًا بعد الفتوى ضد رشدي، أخِذَ سعيد نفسه بفضح الدول والأمم بوصفها مجرد آلات قسرية لا غير[18]. والدلائل في آخر مقالاته تضعه بمزيد من الوضوح ضمن الأوساط ما بعد البنيوية. وثمة، بالطبع، أنواع أخرى من ما بعد البنيوية - اشتقاقات من دريدا ولاكان، على سبيل المثال - تدخّلت أيضًا بكلّ قوة في إعادة تعريف مسائل المستعمرات والإمبراطورية في

---

(18) بالطبّع، تنظّر الماركسية ذاتها للدول والأمم بوصفها بنىً للقوة، ولكن مع فارقين اثنين. ما تطرحه الماركسية قبالة هذه البنى ليس «الفرد»، تلك الكلّية المطلقة في التجريد المعرفي (الإبستيمولوجي) البرجوازي، بل جدل الثورة الطبقية والتحرر الشامل. ولما كانت العلاقات الطبقية للإمبريالية مبنيّة هي ذاتها من خلال تراتب للدول القومية، فإنّ المشروع التحرري المناهض للإمبريالية يمرّ في طور تاريخي من التحرر القومي وبناء الدولة الثورية والدفاع عنها. ولا شكّ في أنّ التحرر الشامل الذي هو الضمانة الوحيدة لحرية «الفرد» (مُتَصَوَّرًا لا على نحوٍ مجرّد كما في الصورة التي يقيمها البرجوازي لذاته، بل بالإحالة إلى الكينونة النوعية في نظرية المعرفة الماركسية) يفترض مسبقًا هدم نظام الدول القومية الإمبريالي بقدر ما يفترض مسبقًا التغلّب على الندرة.

[إن مفهوم «الكينونة النوعية» (Species-being)، بالألمانية Gattungswesen، هو مفهوم هيغلي ورثه ماركس عبر فيورباخ لدى تناوله موضوع «الاغتراب» في المخطوطات الاقتصادية الفلسفية 1844، حيث يحلل ماركس الشاب كيف تفرض الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج على البشر اغترابًا مربّعًا، عن نواتج عملهم، عن عملية الإنتاج، عن المنتجين الآخرين، وعن كينونتهم النوعية. يقول ماركس: «تعني الأطروحة القائلة إنّ الإنسان مغترب عن كينونته النوعية أنّ كلّ إنسان مغترب عن الآخرين وأنّ الجميع مغتربين عن جوهر الإنسان». (المترجم)]

النظرية الأدبية. لكنَّ سعيدًا يبقى بلا شكّ الشخصية المحورية التي أثّرت في الأقلّ، إن لم تكن قد حددت بصورة مباشرة ودائمًا، في جميع المواقف الأساسية التي كان لها أبعد الأثر في حسم أمر المقاربات التي تناولت مسائل المستعمرات والإمبراطورية والأمّة وما بعد الاستعمار كما تبدّت في النظرية الأدبية منذ نشر الاستشراق في عام 1978.

كان السبب الشكليّ وراء المناقشة الموجزة الموسومة «ماركس والهند: توضيح»، في الفصل السادس، أقصر فصول الكتاب، هو أنَّ هجوم سعيد على ماركس في الاستشراق تركّز على قضية الهند على وجه التحديد[19]، لكنَّ جوانب أخرى كانت في ذهني أيضًا. ذلك أنَّ رفض الماركسية على نحو انفعالي، من دون أيّ انكباب مفصّل على فكر ماركس، بات الآن سمة شائعة تميّز ما بعد البنيوية الفرنسية وأفكار الجناح اليميني الصريح الذي نشأ في أعقابها[20]. وكان هناك، منذ كتاب ميشيل فوكو الكلمات والأشياء، موقف تبرّم وازدراء ممتعض[21]. وتكرَّر

(19) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), pp. 153-156.

(20) يجد القارئ تناولاً حديث العهد لنشوء النيوليبرالية شديدة المحافظة على أثر ما بعد البنيوية في فرنسا ثمانينيات القرن العشرين، في: George Ross, «Intellectuals Against the Left: The Case of France,» in: *The Socialist Register 1990* (New York: Monthly Review Press, 1991), pp. 201-227.

كما يجد خلاصة مقنعة عن الاتجاهات الأبكر، في: Peter Dews, «The New Philosophers and the End of Leftism,» in: Roy Edgley and Richard Osborne (eds.), *Radical Philosophy Reader* (London: Verso, 1985).

(21) Michel Foucault, *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon, 1971); A translation of *Les Mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966),

يُنظر خصوصًا ص 260-262، حيث يُرفَض ماركس باقتضاب وبهذه الصيغة الفانتازية:

> ... لعلَّ الاختيار بين «تشاؤمية» ريكاردو ووعد ماركس الثوري ليس بتلك الأهمية.... فعلى المستوى العميق للمعرفة الغربية، لم تُحدث الماركسية أي قطع فعليّ؛ بل وجدت مكانها بسهولة، كصورة كاملة، ورائقة، ومريحة، بل وربما مُرضية لزمنٍ (هو زمنها)، ضمن ترتيب إبستيمولوجي تقبّلها بترحاب.

يبقى مقدار الرضا الذي أبدته البرجوازية الأوروبية حيال الماركسية، ومقدار الترحاب الذي تقبّلتها به، أمرًا من أمور سجلات التاريخ! وكانت تصريحات فوكو قد مالت إلى مزيد من التطرف في أعقاب 1968، لتتقارب مع تصريحات برنار هنري ليفي وسواه من «الفلاسفة الجدد». يُنظر، مثلاً، مقابلته الموسومة «قوى واستراتيجيات» (Powers and Strategics) مع جماعة *Révoltes Logiques* في: Meaghan Morris and Paul Patton (eds.), *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy* (Sydney: Feral Publications, 1979).

ذلك، من ثمَّ، لدى مجموعة كاملة من ما بعد البنيويات الأدبية الأنكلو - أميركية لا الأدبية فحسب، ولا ما بعد البنيويات وحدها - إذ بات من المعتاد أن يقع المرء على منظومة كثيفة من ضروب الاستشهاد والاستحضار المتبادل لفوكو و/أو سعيد تصوّر ماركس بوصفه استشراقيًا متحمسًا للاستعمار، على نحو لا يني يستند إلى المقطع ذاته الذي يورده سعيد[22]. والسمة اللافتة لتصوير ماركس على هذا النحو، باعتباره مستشرقًا، استنادًا إلى بعض الملاحظات الصحافية عن الهند، هو أنّ هذا التصوير لا يشير قطّ ولو إشارة إلى النحو الذي رأى عليه المؤرّخون المناهضون للإمبريالية في الهند هذه الملاحظات ذاتها. وما أريده لفصلي القصير هنا ليس أن يتفحّص مسألة «ماركس والهند» على أيّ نحو كامل من الأنحاء بل أن يقدّم بعض التعليقات حول هذه الظواهر المحددة ويلحّ على نوع من الانكباب المفصّل الذي لا يني هذا الموقف الانفعالي يسعى لإجهاضه. وما أناقشه هنا، قياسًا بالفصول السابقة، ليس نصًّا معيّنًا من نصوص النظرية الأدبية بل ضربٌ من «الفهم الشائع» يتّسم به قَدرٌ كبير من النظرية المعاصرة.

حاولتُ الإشارةَ في عنوان الفصل السابع ذاته، وهو فصل يتناول مقولة «الأدب

(22) من بين الكتابات الصادرة حديثًا في حقل الدراسات الهندية، يبقى كتاب نيكولاس ديركس مميزًا على هذا الصعيد. يُنظر: Nicholas Dirks, *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

فهو يبدأ باقتباس من فوكو يسبق حتى قائمة المحتويات ويعمل كنوع من الإعلان المنهجيّ (لا «نظرية في القوة» بل «تحليلٌ لعلاقات القوة»). ويظهر المقطع الذي يقتبسه سعيد من ماركس في الاستشراق، على الصفحة الأولى من مقدمة نيكولاس ديركس، ثم يُقتبَس سعيد نفسه في الصفحة التالية بوصفه مرجعًا موثوقًا للنظرة التي ترى أنّ جميع التصورات السائدة عن الدولة والمجتمع الهنديين مشتقّة من «الاستشراق» الذي يتقاسمه كلّ من ماركس وفيبر ودومون وسواهم. أمّا لدى رونالد إندِن الذي لا شكّ في أنه زميل أقدم لديركس وربما مرشده في أطروحته في شيكاغو، فنجد اقتباسًا كثيفًا على طول كتابه الصادر حديثًا، Ronald Inden, *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell, 1990).

لا يقتبس إندِن من ديركس بل يعلن ألفته بسعيد بصورة بالغة السرعة، في ص 37 - 38، بل منذ الجملة الثانية من المقدمة: «الهدف المحدد لنقدي هو ذلك الفرع من الدراسات الهندية المسمّى 'الخطاب الاستشراقي'...». ثم يُستَحضَر فوكو في ص 2. ولا يستغرق لاحقًا رفض ذلك المجال الكامل من التأريخ للهند القديمة والقروسطية المُتّبَع في الهند سوى صفحتين (154 - 156). يجد القارئ تعليقًا مسهبًا على كتاب إندن في مقالتي: Aijaz Ahmad, «Between Orientalism and Historicism: Anthropological Knowledge of India,» *Studies in History*, vol. 7, no. 1 (New Delhi: Sage Publications, 1991).

الهندي»، إلى الطابع الاستكشافي المحض والموقّت الذي يميّز المادة المُقَدَّمَة هناك. فأنا أقدّم هذه المادة مطبوعة بكثير من الخوف، معتبرًا أنّ في الهند كثيرًا ممن هم أكفأ مني بما لا يُقاس في الكتابة عن هذه المسائل. وعلاوةً على الإشارة، التأملية بعض الشيء، إلى بعض الوجهات التي يمكن أن يتّخذها بعض عملي المقبل، ثمّة ظرفان في الأقل وقفا وراء هذه التعليقات. فهناك تلك المسألة المحدودة، إنّما المباشرة في موضع ما، المتعلقة بما يمكن أن يفعله مدرّسو الإنكليزيّة في الهند، وهي مسألة لم أخترها بل كانت جزءًا من الوضع الذي صيغت فيه هذه الأفكار في البداية. وبدا لي أنّ تناول بعض القضايا التي أطرحها في هذا الفصل هو، بالنسبة إلى مدرسٍ للإنكليزية في الهند يبحث عن أجندةٍ بحثية، أكثر جدوى بما لا يُقاس من مسألة كتابة مقالة أخرى - أو كتاب آخر - عن بيكون أو ديكنز أو غيرهما. ولكن كانت هناك أيضًا مسألة أخرى طُرِحَت من داخل الجانب الأدبي لهذا الكتاب، إذا جاز التعبير. فبعد أن رأيت أنّ «أدب العالم الثالث»، على الرغم من شحنته السجالية الانفعالية، مقولة مستحيلة سياسيًا ومعرفيًا، لم أرغب في أن أُفهَم على أنني أعني أنّ البديل الوحيد هو الأدب «القومي»، بل عَنيتُ - وأعني - أنّ الأجندات البحثية الأكثر إلحاحًا بالنسبة إلى نقّاد الأدب ومنظّريه لا يمكن أن تنشأ إلا من الظروف التي يعيشونها حقًّا. والبلدان المتروبولية تراكم منتجات ثقافية من جميع أنحاء العالم؛ إذ يمكن أن ينجم عن عمليات التراكم هذه ما يُسمّى بـ«الأدب العالمي»، بل قد يكون لهذه المقولة أهميتها في سياقٍ تستورد فيه هذه البلدان أيضًا، في العملية ذاتها، شرائح بروليتارية واختصاصية من جميع أنحاء العالم، تضغط بدورها على الجامعة المتروبولية كي توسّع مناهجها الدراسية. أمّا التشكيلات الخاضعة للإمبريالية، مثل الهند، فلا يحصل فيها مثل هذا التراكم، ولا يوجد «الأدب العالمي» في مثل هذا الوضع إلا بوصفه تجريدًا، أو مطمحًا من مطامح النزعة الكونيّة في أحسن الأحوال.

كان لا بدَّ من العودة، إذًا، إلى «الأدب الهندي». وما رغبتُ في أن أتحاشاه في هذه الحالة هو احتمال - وفي الحقيقة، ضغط - تكرار الإجراءات التي صاغت من خلالها البرجوازيات الأوروبية منطلقات أدبها «القومي» وحدوده في فترة هيمنتها الطبقية وتوسّعها الاستعماري. فما يجده المرء في الهند هو مشروع برجوازي لم يكتمل: أفكارٌ معينة عن المُعْتَمَد وتكريسه مع سيطرة الطبقة المغلقة

العليا البرجوازية على الدولة القومية؛ فكرةٌ عن الكلاسيكية، براهمنية في جزء منها ومستعارة من أوروبا في جزء آخر؛ سعي رأسمالية الطباعة المتواصل لاستيعاب المنطوقات الأدبية والثقافات؛ تقبّل اللغات «الإقليمية» والتكيّف معها ولكن مع انشغالٍ ببناء «أدب هندي» متعالٍ على الحدود اللغوية وقائم على ذاتٍ هندية مثالية مُعَرَّفَة إلى حدّ بعيد انطلاقًا مما سمّته روميلا ثابار ببلاغة «هندوسية مشتركة»؛ مواقفُ نصيّة تجاه التواريخ المعيشة؛ أفكارٌ عن التاريخ الأدبي أشدّ تقليدية من أن تكون برجوازية؛ وهلم جرا. وتَعْرِضُ القضايا التي أطرحها في هذا الفصل لمشكلة تعويق هذا المشروع وتنحيته، في الميدان الأدبي. أمّا قرّاءه المتخيَّلين فهم أولئك الذين يشاطرونني المشاغل ذاتها لكنهم، كما أثق، أكثر كفاءة بكثير. ومع ذلك، فإنَّ هذا الفصل يقف، ضمن بنية الكتاب، كنوع من الطِّبَاق قبالة نقدي السابق لـ «أدب العالم الثالث» بوصفه مقولة سياسيّة ومعرفيّة على السواء.

يختتم الفصل الثامن، حول نظرية العوالم الثلاثة، جدالًا محدَّدًا: فهو لا يدور حول تداعيات هذه النظرية على الدراسة الأدبية، بل حول تاريخ هذه النظرية ذاتها ومكانتها السياسية. ذلك أنَّ الآثار التي تركتها نظرية العوالم الثلاثة في النظرية الأدبية مبثوثة في الفصول السابقة كلّها، وما أريده لهذه الخلاصة حول تاريخ هذه النظرية هو أن توفّر الإطار الأساس الذي تتلاءم في داخله جميع القطع الثانوية. ولذلك أُوجِزُ، في مُخْتَصَرٍ مفصّل يتناول السياق الذي عُقِدَ فيه مؤتمر باندونغ، الوضعَ السياسي العام الآسيوي والأفريقي الذي نشأ فيه مصطلح «العالم الثالث» أوّل مرة، وانطوى على معنى مختلف تمامًا عن المعنى الذي اكتسبه في وقت لاحق. وأُوضِحُ بعد ذلك ثلاثة ضروب مختلفة تمامًا من إحكام معاني هذا المصطلح - إحكام نهرو، والإحكام السوفياتي، والإحكام الصيني - هي التي أعطته قوته العاطفية وغموضه الزائد، فبات بمقدور من يستخدمه أن يطمح إلى تحميله المعاني الثلاثة كلّها من دون أن يكون مسؤولًا عن أيّ منها، ما أدّى إلى مضاعفة ما فيه من التباس وتوسيعه بشدّة في الاستخدامات اللاحقة. والواقعة الرئيسة في شأن التاريخ ما بعد الاستعماري لما يسمى العالم الثالث هو أنَّ كلّ دولة قوميّة وقعت تحت سيطرة برجوازية قومية مميزة (موجودة أو ناشئة) حين خرجت من البوتقة الاستعمارية واتّخذت، من ثمّ، موقعًا معينًا في التقسيم الدولي

للعمل على نحو ما نظّمته الإمبريالية، حيث اتّسمت المرحلة بتمايز متزايد بين الدول بلغ حدّ التنافس ولم تتّسم بوحدة أكبر. وتمكن رؤية عواقب هذا الافتقار البنيوي إلى أيّ نوع من المشروع الموحَّد، وتَصَدُّر التنافس المتبادل بدلًا من ذلك، في مجموعة واسعة من تطورات هذه المرحلة.

ليس عبثًا، إذًا، أنّ كثيرًا من الحروب التي خيضت في هذه الفترة، بما في ذلك الحرب العراقية الإيرانية المدمّرة والمجنونة (التي يمكن مقارنتها، في وحشيتها وحجم دمارها، بالغزو الأميركي للعراق) كانت بين دول ما يسمى «العالم الثالث». وبالمثل، فإنّ الضغط المنهك الناجم عن الارتفاع الهائل في أسعار النفط، ذلك الارتفاع الذي اكتمل في عام 1973 بهندسة الحرب العربية – الإسرائيلية ونال إعجابًا واسعًا في الدوائر العالمثالثية في ذلك الوقت، أفاد في الواقع الاقتصادات الإمبريالية ودمّر أغلبية الاقتصادات الخاضعة للإمبريالية غير المنتجة للنفط. ولذلك فإنّ الصلة البنيوية بين دول الخليج المنتجة للنفط واقتصاد البترودولار الإمبريالي هي مثال حيّ على حقيقة أنّ الحديث عن «عالم ثالث» موحّد – في سياق عالمي يسعى فيه منتجو المواد الخام الاستراتيجية صناعيًا إلى سعر عالمي من دون آلية تعويضية جمعيّة لتلك البلدان المتخلفة التي تعتمد على تلك المواد – هو في الأقلّ فكرة مضللة إلى أبعد الحدود. وفي هذه الحركة المزدوجة – من الاستيعاب المتفاوت لكلّ دولة من الدول البرجوازية القومية في بنية رأس المال الإمبريالي، وضروب التنافس المتبادل بل الحروب بين الدول الآسيوية والأفريقية – كان أن واصل ما يسمّى بالعالم الثالث انهياره إلى وحداته المكوّنة، ذلك الانهيار الذي بدأ بالتأكيد مع الحرب الصينية الهندية في عام 1962، إن لم يكن قبل ذلك، وعلى وجه التحديد حين غدا البترودولار محورًا أساسيًا في الاقتصاد الامبريالي وقوةً مدمرةً للبلدان غير المنتجة للنفط في العالم الخاضع للإمبريالية.

من المفيد، في اعتقادي، أن نطرح قضايا الدقّة النظرية والمسؤولية السياسية في ما يتعلق بنظريةٍ ثقافية تعمد إمّا إلى بناء مُعْتَمَد مُكَرّس مضاد قائم على المنتجات الثقافية لهذه البرجوازيات القومية التابعة المتنافسة في ما بينها مُجَانِبَةً إيّاه في ما

يُسمّى «أدب العالم الثالث»، أو إلى نفض يديها بكلّ بساطة والانكفاء إلى موقعها الأيديولوجي ما بعد البنيوي وامتيازها المتروبولي. لكن مصائر هذه البرجوازيات القومية ذاتها، ناهيك بمنتجاتها الثقافية، إنما تحددت وتتحدد، على العموم، من خلال ذلك الجدل الأساس لعصرنا الذي توسّط - بأثرٍ مدمّرٍ - العلاقة بين الإمبريالية وتصفية الاستعمار والاشتراكية. وهذا ما يدفعنا إلى أن نلتفت الآن إلى هذا التعميم.

3

مع اندلاع حركات أواسط ستينيات القرن العشرين، كان قوام الواقع العالمي الأساس تناقضًا ثلاثيًا تطور خلال ما يقارب العشرين عامًا وتكثّف في الحرب الهندية الصينية. وكان العقدان المشار إليهما، واللذان تليا الحرب العالمية الثانية مباشرة، قد شهدا ثلاثة سيرورات هائلة القَدْر.

كانت هناك، أولًا، دينامية تصفية الاستعمار التي لم يكن ثمّة سبيل إلى وقفها في جميع أنحاء آسيا وأفريقيا. ولا شكّ في أنّ تفكك الإمبراطورية الهندية - البريطانية في عام 1947 كان لحظة حاسمة فيها، لكن هذه السيرورة بلغت قَدْرًا من الشدّة، خاصة في أفريقيا بعد عقد من الزمن، بدءًا باستقلال غانا في عام 1957 وتصفية الاستعمار في الجزائر في عام 1962. وحتى في الأماكن التي جرى فيها احتواء هذه الدينامية وعكسها، كما هي الحال في فلسطين، فإنّ اشتداد هذا الواقع الاستعماري المحدد، متضافرًا مع القوى التي أطلقتها حرب الجزائر، هو ما أعطى القومية العربية طاقتها الأساسية، لعقدين من الزمن أو أكثر. وإذا ما كانت حرب عام 1948 السبب القريب والمباشر الذي دفع الضباط الأحرار (الناصريين) إلى البدء بالتخطيط لانقلابهم في مصر، فإنّ الهزيمة العربية في عام 1967 أدّت مباشرة إلى انتفاضة في عدن كانت نتيجتها أوّل جمهورية اشتراكية في العالم العربي، وإن لم تعش طويلًا. أمّا القبول النهائي بالوجه الاستعماري للواقع الإسرائيلي فهو ما بيّن، في السنوات الأخيرة، نفاد قوميّة البرجوازية الوطنية العربية ذلك النفاد الكامل.

لكن تصفية الاستعمار لم تكن ذلك الأمر المتّسق الموحّد. ذلك أنّ جميع الطبقات وجميع الأيديولوجيات السياسية، من ملّاك الأرض على اختلاف أنواعهم إلى البرجوازيات القومية الناضجة، ومن الأشدّ ظلامية إلى الأكثر ثورية، تنافست على قيادة الحركات المناهضة للاستعمار، لتختلف عواقب ذلك باختلاف مناطق العالم. بعبارة أخرى، كان الكفاح المناهض للاستعمار ذلك الميدان المتمزق هو ذاته. وإذا ما كانت تصفية الاستعمار قد انضوت في معظم الأماكن إلى قيادة البرجوازية الوطنية (المتطورة كثيرًا في الهند، والصغيرة والتجارية في كينيا، مع منوّعات كثيرة بين الاثنين)، فإنّ جميع الثورات الاشتراكية التي وقعت في آسيا وأفريقيا بين عامي 1949 و1978 كانت تلك التي نحّت البرجوازية الوطنية ورسّخت الهيمنة الاشتراكية في سياق الكفاح ضد الاستعمار. حتى في الصين - حيث كانت هناك قضية شبه استعمارية قديمة في هيئة تنازلات مناطقية، وبرجوازية كومبرادورية (بالمعنى الدقيق)، واعتماد تام للكومِنتانغ (الحزب القومي الصيني) على الأجانب - كان سياق الكفاح ضد اليابان هو السياق الذي تمكّن فيه جيش الشعب من الخروج من مناطقه المحرَّرة وقيادة ثورة وطنية. وكان تحوّل هذه الدينامية المناهضة للاستعمار إلى نضال اشتراكي أكثر وضوحًا في بلدان الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية التي لم تنتصر في حروب التحرير التي خاضتها إلا بعد ذلك بكثير، في أواسط سبعينيات القرن العشرين.

بعبارة أخرى، نزعت تصفية الاستعمار في بعض البلدان إلى التقارب مع ما كان واضحًا أنّه الوجه المهم الثاني للتناقض العالمي كما ظهر في أعقاب الحرب العالمية الثانية، أعني حقيقة النضال من أجل الاشتراكية. ففي حين انطوى انتصار الثورة الصينية في عام 1949 على وعدٍ بظهور كتلة من البلدان الاشتراكية - فاق بقوته قوة الوعد الذي انطوى عليه تقدّم الجيش الأحمر في المناطق الخلفية من أوروبا الوسطى الشرقية خلال الحرب العالمية الثانية - بدا أنّ الهزيمة الفرنسية في الهند الصينية في عام 1954، واشتداد الثورة الكوبية منذ عام 1959 وصاعدًا، والتوسّع الهائل للحزب الشيوعي في إندونيسيا في عهد سوكارنو، واستمرار

الحركة الشيوعية في الفيليبين حتى بعد هزيمة ما سُمّي تمرد الهَك[23]، والانتصار الانتخابي للحزب الشيوعي الهندي في ولاية كيرالا في عام 1957 وما تلاه من ظهور أول حكومة شيوعية منتخبة في العالم، وحضور الأحزاب الشيوعية الجوهري في جنوب أوروبا سواء على المستويات الانتخابية أم على المستويات السياسية المحظورة، فضلًا عن تطورات مماثلة عدة (في العراق والسودان وأفريقيا الجنوبية وأميركا اللاتينية) كأنّها تَعِد بصعود الدينامية الاشتراكية ذاتها، في المناطق الأكثر فقرًا من العالم، بالطبع، ولكن أيضًا على هوامش أوروبا الغربية نفسها، وبأشكال عدة.

سوف أعود حالًا إلى بعض هذه العناصر، لكنّ من المناسب أن نتذكر أنّ مسألة الشيوعية في الهوامش الجنوبية لأوروبا الغربية لم تهدأ تمامًا إلا بعد هزيمة الثورة البرتغالية وتراجع الحزب الشيوعي الإيطالي إثر انتخابات عام 1976 في إيطاليا. ولعلّنا نتذكر أيضًا أنّ حمّام الدم الذي رعته الولايات المتحدة ضد حكومة الوحدة الشعبية في تشيلي، البلد الوحيد الذي وصلت فيه الاشتراكية الثورية إلى السلطة من خلال الوسائل الانتخابية، كان عنصرًا رئيسًا وراء شعار إنريكو بيرلينغوير «الأغلبية البسيطة لا تكفي» والظهور اللاحق لأشكال غريبة من مذهب «التسوية التاريخية»[24]. كان الخوف من أن تواجه الشيوعية الإيطالية مصير تشيلي خوفًا محسوسًا، أمّا بعد ذلك فانطلقت ضروب أخرى من فقدان الوجهة. وفي أميركا اللاتينية، أدّت مجزرة تشيلي إلى توقّف الدينامية الثورية التي كانت قد أطلقتها الثورة الكوبية ومرّت بعدد من حركات حرب العصابات، ولا سيّما في كولومبيا والبيرو وبوليفيا وفنزويلا. وفي السنوات التالية، لم ينجح موقتًا سوى الساندينيين الذين تفككوا بعد ذلك على نحوٍ حاسم بتضافر الانهيار الاقتصادي المحلي والعزلة الإقليمية وانتصار الإمبريالية العالمي. في غضون ذلك، كانت

---

(23) تمرد الهَك (Huk Rebellion)، هو تمرد قام به جنود جيش الشعب المناهض لليابان ضد الحكومة الفيليبينية. بدأ في عام 1942 خلال الاحتلال الياباني للفيليبين واستمر خلال رئاسة مانويل روكساس، وانتهى في عام 1954 في ظل رئاسة رامون ماجسايساي. (المترجم)

(24) يشير مصطلح «التسوية التاريخية»، في أصله الإيطالي، إلى تحالف الحزب الشيوعي الإيطالي مع الحزب الديمقراطي المسيحي في سبعينيات القرن العشرين وما ينطوي عليه ذلك من دلالات ومعانٍ. (المترجم)

الثورة البرتغالية في الطرف الجنوبي الغربي من أوروبا جزءًا من الدينامية الكبيرة التي أوصلت اليسار الثوري إلى السلطة في المستعمرات البرتغالية الأفريقية، بعون من الأسلحة السوفياتية. وهذه التواريخ المتداخلة التي تربط تشيلي بإيطاليا، ونيكاراغوا بيريسترويكا غورباتشوف العالمية، وأنغولا بالشيوعية البرتغالية والأسلحة السوفياتية، بل وهزيمة الثورة البرتغالية بعزل الثورات في المستعمرات البرتغالية السابقة وهزيمتها اللاحقة، كفيلة بأن تدفن كلّ فكرة مفادها أنّ العالم يقبل القسمة حقًا إلى عوالم منفصلة، أوّل وثانٍ وثالث.

لكنّ ما نزعت هاتان الديناميتان - دينامية تصفية الاستعمار ودينامية توسّع القواعد الاشتراكية الكبير في كثير من البلدان الأكثر فقرًا - إلى إخفائه لسنوات طويلة هوالقوة الرهيبة التي كان يحوزها العنصر الثالث بين عناصر التناقض العالمي في سنوات ما بعد الحرب - تلك القوة التي ثبت في النهاية أنّها حاسمة - وحددت حتى العلاقة بين تصفية الاستعمار والثورة الاشتراكية، وفاقمت الأزمات الداخلية في الدول والحركات الشيوعية إلى حدّ بعيد. فقد شهدت هذه الفترة ذاتها نموًا للرأسمالية وتوحيدًا لها وزيادة في قوتها التقنية لا سابق لها في التاريخ، وتضافر ذلك مع دوائر إنتاج وتوزيع معولمة تمامًا، من دون تقاسمات استعمارية، ومع تحديث متزايد لتقنيات السفر والنقل والاتصال، ومع عواقب بعيدة المدى على التقسيم الدولي للعمل، ناهيك عن تقنيات الحروب الإمبريالية اللاحقة وفعاليتها - من حيث الدمار والحصار المديد - ضد الدول والحركات الاشتراكية الناشئة في المناطق المتخلفة. وإذا ما كانت الحرب العالمية الثانية قد حلّت مشكلة الانفصال بين القدرة الإنتاجية وطلب السوق، تلك المشكلة التي كانت العنصر الأساس في كساد ثلاثينيات القرن العشرين، وإذا ما كانت تلك الحرب نفسها قد أمدّت بالحياة إنتاج أنواع جديدة من التقنيات (مثل الحواسيب والطاقة النووية)، فإنّ توسّع ما بعد الحرب جاء بالشكل الأميركي المميّز الذي اتخذته الأنظمة الفوردية في التراكم الصناعي، في أوروبا الغربية واليابان أولًا، ثمّ في بعض مناطق أميركا اللاتينية وآسيا أيضًا[25].

(25) من بين الكتابات الضخمة حول نمو التصنيع الطرفي وأزمته، يُنظر خصوصًا:
= Alain Lipietz, *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism* (London: Verso, 1987).

لم يقتصر الأمر على ظهور الولايات المتحدة بوصفها القوة الرأسمالية المهيمنة، بل بلغ التراكم فيها مع نهاية الحرب العالمية الثانية مستويات أكبر بكثير من التي بلغتها بريطانيا أو فرنسا في أيّ وقت مضى حتى في ذروة المرحلة الاستعمارية؛ إلى درجة أنّها شكّلت وحدها في عام 1945 ما يقارب نصف الناتج العالمي. وتمثّلت واحدة من العواقب المتناقضة لتصفية الاستعمار ضمن إطار رأسمالي غالب في جلب جميع مناطق رأس المال إلى سوق واحد متكامل، تسيطر عليه هذه القوة الإمبريالية العليا تمام السيطرة. وكان في سياق هذه الفرصة غير المسبوقة تاريخيًا أن انطلقت الولايات المتحدة في فترة من النمو المتواصل الهائل الذي دام حتى أواخر ستينيات القرن العشرين، بل حتى أوائل سبعينياته؛ وأنّها قادت أوروبا الغربية واليابان بعد الحرب إلى انتعاش وازدهار تامَّين لم يبلغا نهايتهما إلى الآن، على الرغم من ضغوط الانكماش في العقد الماضي؛ وأنّها ظهرت بوصفها القوة المسيطرة عالميًا، حتى في المناطق التي أخلتها البلدان الاستعمارية السابقة، مع قدرةٍ على أن تحتوي ضمن هيمنتها الدولَ البرجوازية الوطنية المستقلة حديثًا، وعلى أن تعزل، أولًا، ثم تفكك على نحوٍ حاسم تلك البلدان الفقيرة التي اختارت الخروج من نظام الدول البرجوازية الوطنية نحو شكل غير رأسمالي من أشكال التنمية[26].

= يُنظر كذلك الباب الثالث من: Arthur MacEwan and William Tabb (eds.), *Instability and Change in the World Economy* (New York: Monthly Review Press, 1989).

كان التدهور سريعًا جدًا في اقتصادات تلك البلدان إلى درجة أنّ الهند التي أفردها الكتاب الأول (ص 153) بوصفها البلد الأكثر نجاحًا في الحفاظ على معدلات استثمار مرتفعة وعلى نسبة منخفضة جدًا للدين وخدمته قياسًا بكلٍّ من الناتج المحلي الإجمالي والصادرات، تواجه اليوم، بعد أقل من خمس سنوات، أزمة أسوأ من أزمتي المكسيك والبرازيل بكثير.

(26) يُنظر: Michael Hudson, *Super Imperialism: The Economic Strategy of American Empire* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972),

وهو كتاب غير معروف كثيرًا تتمثّل أطروحته في أنّ ضروب التنافس الإمبريالي الداخلي من ذلك النوع الذي نظّر له لينين في ذروة المرحلة الاستعمارية انتهت مع الحرب العالمية الثانية وأنّ اتحادًا من القوى الإمبريالية بات جاهزًا لاستغلال باقي العالم على نحو مشترك وبالتعاون، وهذا ما زاد مقروليته زيادة عجيبة في هذه الأيام، مع أنّه كُتب في السنوات الأخيرة من الهيمنة الأميركية وحتى قبل تكريس اللجنة الثلاثية.

[اللجنة الثلاثية (Trilateral Commission) هي مجموعة النقاش غير الحكومية، وغير الحزبية التي أسسها روكفلر في عام 1973 لتعزيز التعاون الوثيق بين الولايات المتحدة وأوروبا واليابان (المترجم)].

جاء انتصار الإمبريالية العالمي الأحدث عهدًا بعد انتصارات كثيرة مماثلة - ثمّة، في المقام الأول، ضروب سوء التوجّه التي اعترت ما كان يمكن أن يغدو كتلة من البلدان الاشتراكية، واحتواء التوسّع الهائل للهجوم الاشتراكي في المناطق المتخلفة ثم هزيمته في النهاية - إلى درجة أننا نسينا الآن كيف بدأ هذا الانتصار الإمبريالي فعليًا في السنوات التي تلت الحرب مباشرة، لا في المناطق المتخلفة بل في المناطق المتقدمة والمتوسطة، وراح يتوسّع، على مدى الأربعين سنة التالية أو نحوها، من هناك إلى باقي العالم[27]. وتضافر النمو الرأسمالي غير المسبوق الذي راحت تحققه الولايات المتحدة الأميركية بعد الحرب مباشرة مع مستويات غير مسبوقة أيضًا من التعبئة ضد الشيوعية، بل كانت الأساس الذي قام عليه في الحقيقة، ما يضع في مكانه الصحيح كلًّا من الإرهاب المكارثي للمجتمع ككلّ، وإمساك أيزنهاور - دالاس بمقاليد الدولة، و«المجمّع الصناعي العسكري» (وهذا تعبير أيزنهاور) المسؤول عن رأس المال الساهم، واندماج اتحاد العمال الأميركي ومؤتمر المنظمات الصناعية (AFL-CIO) لتهميش الجزء الراديكالي من حركة الطبقة العاملة وإدماج النقابات في ذلك التوافق الإمبريالي الذي دعمته ماديًا مستويات من الاستهلاك جديدة ولافتة.

باتت المناطق الرأسمالية في أوروبا آمنةً بعد ذلك من خلال احتواء الاشتراكيات القائمة (بضغط اقتصادي وعسكري لا يُطاق على الاتحاد السوفياتي، كان له دوره الهائل في تعزيز الردّة الستالينية هناك وفي جميع أنحاء أوروبا الشرقية)، ومن خلال الحرب (ثمانين ألف قتيل في اليونان)، والفاشية (في إسبانيا والبرتغال)، والتقسيم والاحتلال (ألمانيا)، والتهديد بالحرب والجبروت العسكري الفعلي (مبدأ ترومان وحلف شمال الأطلسي ونشر الأسلحة النووية وتمركز ربع مليون من قوات «الحلفاء» - الأميركيين أساسًا - بشكل دائم في ألمانيا الغربية ومجمعات صناعية

(27) يمكن القول، بالطبع، إنّ الانتصار الإمبريالي على المشروع الاشتراكي العالمي بدأ في أعقاب الحرب العالمية الأولى ذاتها، عندما هُزمت الانتفاضات الهنغارية والإيطالية والألمانية بكلّ سهولة، في حين عملت أزمة البلشفية التي عجّلت بها الحرب الأهلية وتدخّل الحلفاء، على تمهيد الدرب لنشوء الستالينية داخل الاتحاد السوفياتي ولإدماج الديمقراطية الاجتماعية الغربية في بنية رأس المال المتقدّم. لكن ما نُعنى به هنا هو مرحلة ما بعد عام 1945.

عسكرية ضخمة في بريطانيا وفرنسا)، فضلًا عن الاستثمارات الهائلة والنمو المذهل (خطة مارشال، اقتصاد اليورودولار، الفوردية المعممة) اللذين وضعا أسس دولة الرفاه وذلك النوع المحافظ من التعاقد الديمقراطي الاجتماعي مع العمال في أوروبا، ناهيك بتعزيز الجيوش الاستعمارية الأوروبية الغربية القديمة في المناطق التي قاد فيها اليسار الماركسي وليس البرجوازية الوطنية تحدي الاستعمار (البريطاني في ماليزيا، والفرنسي في الهند الصينية، والبرتغالي في أفريقيا الجنوبية في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته). ووفّرت السنوات التكوينية التي ترعرعت فيها هذه البنية الطاغية الخلفية المباشرة التي أعلن تولياتي قبالتها، وفي بلد صناعي خرج فيه الحزب الشيوعي من الحرب بوصفه القوة الوطنية الرئيسة، أنّ الثورة الاشتراكية ليست على جدول الأعمال في أوروبا الغربية. ولم يستطع المؤرّخون اللاحقون أن يحددوا تمامًا ما إذا كان تولياتي واقعيًا صريحًا أم كان يغلّف تنكّرًا ستالينيًا للمبادئ بعبارات ديمقراطية.

هذا التعزيز والتوسّع اللذان جريا بعد الحرب في جميع مواطن رأس المال المتقدّم انعكسا على الآلة العسكرية الإمبريالية بقدر ما انعكسا على اقتصاد الشركات المعولم، ما عنى أنّ رأس المال كان يمتلك طوال هذه الفترة قدرةً هائلة على تجريم كلّ بلد يحاول ولو محاولةً إدخال الاشتراكية إلى اقتصاد حرب دائمة في ظروف ندرةٍ حادةٍ وانخفاض مستويات التنمية الاجتماعية، مع عدم وجود أيّ خبرة سابقة حتى في مجال الديمقراطية البرجوازية، فضلًا عن الديمقراطية الاشتراكية. وباتت كلّ واحدة من هذه الدول، منذ لحظة إنشائها وإلى سنوات كثيرة بعد ذلك، دولةَ أمن قوميّ، مع وجود دائم لدرجة مرتفعة من تدخّل النظام، المعزول والمُفْقَر غالبًا[28]. وعنى هذا، بدوره، أن تحظى أسوأ

---

(28) من المستحيل الآن أن نحسب، مثلًا، مقدار وأنواع التشوهات التي غزت كلّ جانب من جوانب المجتمع والاقتصاد السوفياتيين بسبب تلك الواقعة الواحدة الصارخة المتمثلة في دخول البلد على مدى أربعين عامًا منافسةً لا طاقة له بها للحاق بآلة الحرب لدى الناتو ومضارعتها، الأمر الذي أدّى وظيفة متناقضة تمثّلت في توسيع درجة استقلال دول وحركات تقدمية حول العالم (لا يمكن التفكير ببقاء النظام الثوري في كوبا وقدرة فيتنام على إعالة نفسها في خلال الحرب الثورية من دون أخذ واقعة التوازن العسكري في الحسبان) في وقت غدت فيه أيضًا ضرورة من ضرورات إعادة بناء الدولة البيروقراطية التكنوقراطية في الاتحاد السوفياتي.

احتمالات البيروقراطية الستالينية بفرصة التحقق القصوى، تلك البيروقراطية التي لم تكتف بخنق المعارضة باسم الأمن القوميّ بل خلقت تشوهات هائلة في الاقتصاد وانحطاطًا لاحقًا رهيبًا صوب الفساد والمحسوبية. باختصار، لم يكن ثمّة خط يمكن رسمه بوضوح بين ما كان عاقبةً لضغوطٍ خارجيةٍ لا تُطاق وما كان متأصّلًا في نموذج الاقتصاد الموجَّه الذي أدخله النظام الستاليني أولًا إلى الاتحاد السوفياتي بعد تفكك السياسة الاقتصادية الجديدة (التي سُميت مرّةً بـ «التراكم الاشتراكي البدائي» في ليٍّ غريبٍ للمصطلحات) وامتدّ بعد ذلك إلى بلدان أوروبا الوسطى الشرقية التي شكّلت الكوميكون[29]، ليصبح من ثمَّ أنموذجًا لـ «البناء الاشتراكي». ولا يسع المرء أيضًا أن يحدد تمامًا كم عززت الضغوط الخارجية التشوّه الداخلي[30].

إنني، إذ أُبرز حجم الضغط الإمبريالي واستمراره، لا أرغب مطلقًا في أن أقلل من أهمية العوامل التي تضرب بجذورها في تاريخ الحركات الشيوعية ذاتها بالدرجة الأولى من دون أن يساهم الضغط الخارجي في صوغها إلا بشكل ثانوي. يمكن القول، مثلًا، إنَّ هناك صلة كبيرة بين عجز الاشتراكية الدولية عن تسوية اثنين

(29) الكوميكون، أو مجلس التعاون الاقتصادي المتبادل، منظمة أنشئت في كانون الثاني/ يناير 1949 لتسهيل التنمية الاقتصادية لدول أوروبا الشرقية التي تنتمي إلى الكتلة السوفياتية وتنسيقها. أعضاء المجلس الأصلي هم الاتحاد السوفياتي وبلغاريا وتشيكوسلوفاكيا والمجر وبولندا ورومانيا، وانضمت ألبانيا في شباط/ فبراير 1949، لكنها توقفت عن القيام بدور فعال في نهاية عام 1961، وانضمت جمهورية ألمانيا الديمقراطية في أيلول/ سبتمبر 1950، وجمهورية منغوليا الشعبية في حزيران/ يونيو 1962، وفي عام 1964 أبرم اتفاق تمكين يوغوسلافيا من المشاركة على قدم المساواة مع أعضاء المجلس في مجالات التجارة والمالية والصناعة، ثم انضمت كوبا في عام 1972، وفيتنام في عام 1978، وفي أوائل تسعينات القرن العشرين، بعد الزلازل السياسية في أوروبا الشرقية، تفكك الكوميكون. (المترجم)

(30) في الحوار الشهير بين بتلهايم وسويزي حول طبيعة المجتمع «ما بعد الثوري» من النمط السوفياتي، أتفقُ عمومًا مع سويزي. لكنه لا يؤذي حجاج سويزي أن نشدد على ما يشير إليه بتلهايم ويوثّقه، من أنَّ كثيرًا من الطليعة البلشفية الصغيرة، خصوصًا في المستويات التي تقع أدنى من قمة القيادة، كان قد تحطم مع نهاية التدخل الإمبريالي الأول حين كان لينين لا يزال حيًّا، حيث كان 90 في المئة من الموظَفين الذين يديرون الدولة السوفياتية على نحو يوميٍّ من أصل قيصريّ. ومثل هذه الضروب من الأثمان لم تكد تُحسَب قطّ في ما اشتُهِرَ بـ «فشل الشيوعية». يُنظر: Charles Bettelheim, *Class Struggles in the USSR, First Period: 1917-1923* (New York: Monthly Review Press, 1978).

من الانشقاقات الكبرى التي وقعت في تاريخها وبين تشظي الأنظمة الشيوعية وتصفيتها في النهاية على نحو ما فعل الضغط الإمبريالي نفسه: هذان الانشقاقان الكبيران هما اللذان وقعا بين الشيوعية والديمقراطية الاجتماعية في سياق الثورة البلشفية ثم بين الصين والاتحاد السوفياتي في أوائل ستينيات القرن العشرين، وكان لهما أبعد الأثر في اندفاع الديمقراطية الاجتماعية نحو اليمين وفي تصلّب المواقف البلشفية أولًا ثمّ الماويّة. ويمكن القول بالمثل إنّ الانتصارات الإمبريالية الكاملة في عام 1989 ترتبط ذلك الارتباط الجدلي بما حدث في هنغاريا في عام 1956، وتشيكوسلوفاكيا في عام 1968، وانتكاس إصلاحات خروشوف في الاتحاد السوفياتي؛ إذ تشير الدلائل المتاحة كلّها إلى أنّ تخلّي أقسام واسعة ومتزايدة من السكان السوفيات والأوروبيين الشرقيين ومن الإنتلجنسيا عن أنظمة «الاشتراكية القائمة» لم يكن في عصر ستالين نفسه بل بعد قمع حركات الإصلاح، وأنّ ذلك جرى على الرغم من التحسّن الكبير في شروط حياتهم الاقتصادية. ما أودّ تأكيده بإبرازي البعد الإمبريالي هو الصلابة الهائلة التي اتسمت بها الظروف المادية السيئة للغاية وغير المواتية التي خيضت في ظلّها معارك الاشتراكية، داخليًا وخارجيًا. كانت المفارقات التاريخية التي ورثتها تلك المجتمعات المتخلفة من السوء بما يكفي، والتراث الماركسي الذي يوثّق ما جرى خطأً في تاريخ «الاشتراكية القائمة» هو أضخم بكثير من أن نستشهد به أيّما استشهاد، لكنّ نتيجة هذا التضافر الإضافي (بين التشوّه الستاليني، والتشوّهات الناجمة عن الندرة والضغط والإكراه) تمثّلت، في أيّ حال، في أنّ ذلك النوع من المجتمعات التي ظهرت فعلًا في الاتحاد السوفياتي وأوروبا الوسطى الشرقية لم تكن لديه أيّ فرصة معقولة لأن يلهم الطبقات العاملة الأوروبية الغربية أو الأميركية ويشدّها إلى الاشتراكية، في حين عنى انغلاق تلك المجتمعات، الناجم عن ذاك التضافر نفسه، غياب أيّ مساحة حرة في داخلها توفّر للاشتراكية ولو فرصة الكفاح من أجل إعادة تأكيد ذاتها. حتى إ. ب. تومسون، المناهض الأسطوري للستالينية في الاشتراكية البريطانية، لم يجد بدًّا من الاعتراف بأنّ:

> الحرب (1917-1921 و1941-1945 وتوقّع الغزو في ثلاثينيات القرن العشرين، والحرب الباردة بعد ذلك) كانت الشرط التاريخي اللازم

> لتشكّل الستالينية وعاقبتها البريجنيفية: تمجيد الأولويات العسكرية، فرض الاقتصادات الموجَّهة وقمع الطلب على السلع الاستهلاكية، تعزيز جنون الارتياب الأيديولوجي، تقوية قوى الأمن الداخلي، دبلوماسية «المعسكرين»، تجريم المعارضة، وجميع ما تبقّى[31].

لم يكن الأداء الاقتصادي لمعظم هذه البلدان سيئًا بحدّ ذاته؛ إذ ضاعف الاتحاد السوفياتي مستويات المعيشة خلال ربع القرن الذي تلا الحرب وحقق مزيدًا من المكاسب في العقد الذي أعقبه، وصولًا إلى عام 1980؛ حيث ارتفع عدد من تخطّوا التعليم الثانوي من اثني عشر مليونًا في عام 1960 إلى أكثر من أربعين مليونًا بحلول عام 1985، وتجاوز عدد العلماء المتمرّسين عددَهم في أوروبا الغربية واليابان معًا[32]. وكانت شعوبُ عددٍ من بلدان الكوميكون تعيش حتى أفضل من شعوب الاتحاد السوفياتي. وكانت الصين قد بدأت بقاعدة صناعية وبنية تحتية أشدّ تخلفًا مما كان في الهند بكثير، لكن أداءها اللاحق كان متفوّقًا

---

(31) E. P. Thompson, «The Ends of Cold War,» *New Left Review*, no. 182 (July-August 1990).

(32) في السنوات التي سبقت البيريسترويكا مباشرةً، اعتاد التحليل الغربي للاقتصاد السوفياتي على اتخاذ مسارين في آنٍ: أحدهما يشير إلى ركود تام وانهيار وشيك، والآخر يوثّق قوة صناعية هائلة وما تستتبعه من ضغوط رهيبة على الغرب. وكان مستشارو غورباتشوف قد ركنوا باكرًا إلى الأول بين هذين المسارين، في نوع من النبوءة التي حققت ذاتها. ومن بين المحللين الرصينين، يمكن الاستشهاد بالمنشق السوفياتي زورس ميدفيديف والاقتصادي الغربي أَلِك نوف اللذين ينتقدان النظام السوفياتي بعمق هما نفسيهما. ففي معرض تقويمه حكم بريجنيف في عام 1979، أكّد ميدفيديف أنّ الإنتاج الزراعي ارتفع بنسبة 70 في المئة وتضاعف الإنتاج الصناعي خلال خمسة عشر عامًا، في حين بقي عدد السكان ثابتًا تقريبًا؛ وفي التحكم الآلي وتقنيات الحاسوب قيل إنّ الاتحاد السوفياتي يقف متأخرًا عن الولايات المتحدة ستين أو ثلاث سنوات، وهي فجوة كبيرة، لكنها كانت تضيق. وبعد أشهر قليلة، لخّص نوف استنتاجاته على النحو الآتي:

> ليس ثمة كارثة وشيكة، وليس النظام في حالٍ من الاختلال، ونوعية تخطيطه وإنتاجه ليست في حال من التدهور. بل إنّ النوعية تتحسن في الحقيقة... حتى لو توقف النمو عند مستويات متواضعة مثل 3 في المئة في السنة خلال الأعوام القليلة التالية (وهو توقّع يبدو معقولًا)، فإنّ ذلك يبقى مُرضيًا لدى المقارنة بالاقتصادات الغربية.

يُنظر: Zhores Medvedev, «Russia under Brezhnev,» *New Left Review*, no. 117 (September-October 1979), and Alec Nove, «Soviet Economic Prospects,» *New Left Review*, no. 119 (January-February 1980).

وما هي إلا ثلاث سنوات حتى أعلن غورباتشوف ومستشاروه أنّ الحقبة بكاملها هي «حقبة ركود»، وأنّ الاختلال سيد الموقف.

بما لا يقاس من حيث التراكم الإجمالي كما من حيث الأمن المادي للأغلبية العظمى من الشعب الصيني. وكان الأداء الكوبي أيضًا أفضل من البلدان المماثلة في الكاريبي وأميركا الوسطى، وذلك كله من دون نهب إمبريالي، ولا خطط مارشال، وفي ظروف إكراه شديد. لكن أيًا من هذه البلدان لم يُحْكَم عليه قط من خلال أدائه الاقتصادي بالقياس إلى ماضيه، وبيئته الموروثة، وموقعه الإقليمي: فلم تُقارن الصين مع الهند، وكوبا مع هايتي، وبلغاريا (التي كانت طرفًا في هامش الإمبراطورية العثمانية) مع تركيا (التي كانت مركز تلك الإمبراطورية). ما شَغَل المقارِنين هو أنَّ فيتنام فشلت تمامًا في أن تصبح سنغافورة، وأنَّ الصين ليست اليابان أو كاليفورنيا، وأنَّ كوبا ليست ميامي. بعبارة أخرى، ما حدَّد شروط المقارنة، في الحرب وفي السلم، هو القوة المتفوقة التي تسم المنتجات المادية للرأسمالية المتقدّمة. هكذا كان على البلدان التي حاولت سُبُلًا غير رأسمالية ألّا تقتصر على مقارعة المفارقات التاريخية الموروثة من ماضيها، وحرمان الإمبريالية لها من الوجود الآمن، والتشوّهات البنيوية في اقتصاداتها الموجَّهة وضروب التمركز في سلطتها السياسية الإدارية، بل كان عليها أن تتعدّى ذلك إلى مقارنتها مع أنماط الاستهلاك في البلدان الامبريالية وتأكيد هيمنة منتجاتها الثقافية ومطامحها، وهي مقارنة كانت تغدو ملموسة أكثر مع كلّ طور من أطوار التنمية وعولمة وسائل الإعلام الإلكترونية وتقانات (سوء) المعلومات.

عملت الاندفاعات الثورية الهائلة في كوبا والهند الصينية وأفريقيا الجنوبية، ناهيك بالحركات الشيوعية الحيّة في دستة من البلدان الأخرى، على إخفاء حقيقة أنّ ستينيات القرن العشرين على وجه التحديد كانت الفترة التي دخلت فيها «الاشتراكية القائمة» في بلدان الكوميكون أزمتها المزدوجة، في المجالين السياسي والاقتصادي. وما أحدث هذه الأزمة هو الإخفاقات التي مُنيت بها الحركات الإصلاحية من جهة، وهجمة التدهور طويل الأجل في معدلات النمو الإجمالي، من جهة أخرى، وعجزها في النهاية عن اجتراح انتقال من التصنيع الموسّع الذي تميّزت به السنوات التالية للحرب مباشرة، إلى ثورة تكنولوجية مكثّفة في وسائل الإنتاج، من ذلك النوع الذي كانت الرأسمالية المتقدّمة قد شرعت به أصلًا. وكان هذا الإخفاق عاقبة لتكاليف المواجهة العسكرية التي استطاعت الإمبريالية أن

تفرضها، ما أدّى إلى ندرة حادة في الموارد واختلالات قطاعية، بقدر ما كان ناجمًا عن تحديد فاسد للأولويات لمصلحة البيروقراطية، سواء على المستوى الجزئي لصنع القرار الإداري أم على المستوى الكليّ للتخطيط المركزي. وما ثبت في النهاية أنّه الحاسم هو الجانب الاقتصادي للأزمة، أي الفشل في الانتقال من التصنيع الموسَّع إلى التصنيع المكثَّف، ما أدّى بصورة حتمية إلى ارتفاع التكاليف الاجتماعية والبيئية لأيّ زيادة في التصنيع. لكنَّ فشل النظام في تصويب ذاته سياسيًا، وفي بناء فضاء اجتماعي مساواتي تمكن فيه مواجهة المشكلات بصراحة كما يمكن فيه إيجاد سبل بديلة لبناء الاشتراكية، عنى أيضًا أنّ المكاسب المحققة في مستويات المعيشة التي استمرت طوال سبعينيات القرن العشرين (وإن بوتيرة بطيئة) لم تنجز أيّ شيء على طريق استعادة الهيمنة السياسية المفقودة، إذ ما عادت هناك أيّ موافقة جمعية على تحمل ضروب الندرة النسبية، أو على قبول الطرائق القسرية التي كان يُنَفَّذ بها ذلك المشروع الناجع المتمثّل في بناء مجتمعات علمانية، متعددة الإثنيات والقوميات. والمفارقة، بالطبع، هي أنّه ما إن فَصَلَتْ أنظمةُ «الاشتراكية القائمة» المشروعَ الاشتراكي عن قضايا التفوق الأخلاقي والديمقراطية الكاملة ذلك الفصل الحاسم والعنيف، حتى غدت «الاشتراكية» مجرد مذهب تطوريّ سلطويّ، لا يعد بأكثر من الأمن الاقتصادي ورفع مستوى المعيشة، حيث حُكِمَ على الأنظمة التي شوّهت ذلك المشروع هذا التشويه كله، لا من الناحيتين الأخلاقية والديمقراطية فحسب (الغلاسنوست أو الشفافية، فضائح الامتياز البيروقراطي) بل أيضًا بمعايير الصنميّة السلعيّة[33] القائمة في البلدان الرأسمالية المتقدمة، والمُتَّخَذَة على أنها جوهر الرفاه العام الذي راحت تستبطنه أعداد متزايدة من السكّان – ولا سيّما الإنتلجنسيا – في بلدان الكوميكون.

---

(33) صنميّة السلعة (Commodity Fetishism)، من أهمّ المصطلحات في فكر ماركس، ويشير بها إلى تصوّر العلاقات الاجتماعية التي تنطوي عليها السلع أو الإنتاج لا بوصفها علاقات بين بشر، بل بوصفها علاقات اقتصادية بين أشياء، كالمال والسلع اللذين يتمّ تبادلهما في السوق. وبذلك تحوّل الصنمية السلعيّة الجوانب الذاتيّة المجردة للقيمة الاقتصادية إلى أشياء موضوعية واقعية يعتقد البشر أنّ لها قيمة داخلية جوهرية. وبهذا المعنى، فإنّ الصنمية السلعية تخفي الآلية الحقيقية للاستغلال، وتلفّع بضباب يشبه ضباب التقديس الديني استلاب البشر واغترابهم، فضلًا عن إشارتها إلى النزعة الاستهلاكية عمومًا، كما في السياق أعلاه. (المترجم)

لقد قال وليام بليك مرّةً: «الرغبة غير المحقَّقة تلد الضُّرّ». والأنظمة التي قيّدت بشدة إمكانات التحقق الفعلي للرغبات التحررية الاشتراكية واجهت «ضُرَّ» الصنمية السلعية، وأطاحها في الأمد البعيد، حيث أحاق هذا الضُّرّ بالشعب الساخط إلى درجة الاستسلام لأشدّ أفكار اليمين الأميركي والأوروبي الغربي تطرفًا. هكذا تَبَيَّنَ أنَّ الحركات التي صعدت إلى السلطة في عام 1989 وشكّلت الأغلبية داخل روسيا أيضًا - بدعم إمبريالي أكيد، إنّما بزخم التعبئة الجماهيرية أيضًا - لم تكن ردّة فعل فحسب، بل ردّة أيضًا، بالمعنى الدقيق للكلمة[34]. فهذه الأنظمة هي في بعض القضايا الرئيسة - مثل توزيع الثروة، والمسؤولية العامة عن الحاجات البشرية الأساسية، والملكية الجماعية لوسائل الإنتاج الرئيسة، والنضال ضد الإمبريالية، والنضال ضد الأشكال الدينية من الاغتراب، وتحييد الأنظمة السياسية متعددة الإثنيات والقوميات، والتضامن مع البلدان غير الأوروبية - أنظمة ردّة يمينية واضحة. وكانت أوساط اليسار بمعظمها في بريطانيا وأميركا الشمالية - باستثناءات قليلة جديرة بالاحترام - قد احتفت بهذا الانقلاب التام بوصفه انهيارًا لإمبراطورية الشرّ، وتفشّيًا لروح الحرية، وإعادة تأكيد صحّية للحركات الاجتماعية القائمة على الهوية: القومية والدينية والإثنية واللغوية والمحلية والفردية، وهلم جرا[35].

---

(34) إنّ دراسةً عن كتب لسولجنتسين لتكشف عن سيرةٍ بدأت بنوعٍ يساري من مناهضة الستالينية وانتهت، في سبيل الشهرة الاستعراضية والنفوذ، إلى اعتناق أشدّ الأفكار رجعيّة، كالتغني بالماضي القيصري والكنيسة الأرثوذكسية والعنصرية التي تحتفي بروسيا العظمى. وعلى الطرف الآخر (ما بعد الحداثي) من هذا الطيف، فإنّ رؤية ميلان كونديرا إلى «أوروبا التي تضرب بجذورها في مسيحية روما» لا تترك كبير مجال لملايين لا تُحصى من غير الأوروبيين الذين يقيمون اليوم في أوروبا إقامة دائمة أو حتى لأولئك الأوروبيين الأكثر عددًا الذين سعوا إلى التخلص من هذا النوع من الأوروبا على وجه التحديد.

(35) كانت الانتصارية المنتشية عن بعد هي الارتكاسة المميزة لكثير من الاشتراكيين الديمقراطيين في أميركا (DSA) مع أنّ توحيد ألمانيا لم يعزز الديمقراطية الاجتماعية بل ديمقراطيي كول المسيحيين. ويجد القارئ ارتكاسات أكثر رصانة لكنها لا تختلف في جوهرها لدى ناشطين بارزين في حركات نزع السلاح النووي الأوروبية (END)، يُنظر مساهمتيّ ماري كالدور وإ. ب. تومسون في:

Mary Kaldor (ed.), *Europe from Below: An East-West Dialogue* (London: Verso, 1991).

يتفاخر هذان الكاتبان (بشيء من الإفراط، باعتقادي) بمساهمتهما الخاصة في أحداث أوروبا الشرقية. يختار طومسن أن يشتبه في أنّ أنظمة أوروبا الشرقية عازمة على إقامة اقتصادات السوق، في حين تشير ماري كالدور إلى أننا ما عدنا نتكلم على «الاشتراكية» بل رحنا نناضل من أجل «العدالة». المدهش أكثر =

ذلك كله أتى لاحقًا. أمّا في الفترة التي يغطيها هذا الكتاب، فكان الالتباس - استمرار الهجوم الاشتراكي، وصولًا إلى سبعينيات القرن العشرين، في كثير من التشكيلات الخاضعة للإمبريالية مباشرة: انحسار الآفاق الثورية في أوروبا الغربية، التشوّهات الكثيرة في بلدان الكوميكون، قوة رأس المال المتقدم وإنتاجيه المطلقتان. إنّما مع وحشية الحرب الإمبريالية الواضحة للغاية - قد بلغ حدًّا ما عادت تؤمن عنده سوى جيوب صغيرة من الاتجاهات الراديكالية التي نشأت في الولايات المتحدة في عام 1968 أو نحوه بأنّ الاشتراكية محبّذة في بلدها أو بأنّ هناك أيّ إمكانية واقعية لقيام حركة ثورية في الغرب، في حين بدا نظراؤهم من الإنتلجنسيا الباريسية أكثر إيمانًا بالسوريالية منهم بالاشتراكية وسرعان ما ركنوا إلى ما بعد البنيويات والفلسفات الجديدة التي تجاهر بعدائها للماركسية ولفكرة أن يكون للطبقة العاملة أيّ دور تاريخيّ. وباتت الأغلبية الساحقة من اليسار في البلدان المتروبولية تعتقد فعليًا - سواء عبّرت عن ذلك أم لم تعبّر - بأنّ الجمع بين أنظمة التراكم الفوردية وعقد العمل الصناعي الذي يراعي مقتضيات الرفاه، ذلك الجمع الذي ضَمِنَ قيام التوافق المعادي للشيوعية في البلدان الرأسمالية المتقدمة، هو أفضل خيار ممكن لبلدانهم، وأنّ ما يحتاجون إلى القيام به الآن هو تشذيب المنطلقات الديمقراطية في الأنظمة الرأسمالية الليبرالية وفق شروطها[36].

= هو كتّاب مثل أليكس كالينيكوس، أعمتهم معاداتهم الطائفية للستالينية عن الطابع الرجعي للأنظمة والحركات التي ابتلعت إلى الآن قدرًا كبيرًا من أوروبا الشرقية. يُنظر: Alex Callinicos, *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991), chaps 2-3.

(36) في المحاضرة المكرّسة لهربرت ريد في شباط/ فبراير 1990، عبّر سلمان رشدي بفصاحة نادرة، وبما لديه من إحساس متضخم ومميّز بمركزية «الأدب» في الشؤون الإنسانية، عن رغبته في أن يكون ذلك المُعين على تنقية الرأسمالية الليبرالية:

> لعلنا نتجه صوب عالم لن يكون فيه بديل واقعي للنموذج الاجتماعي الرأسمالي الليبرالي. ... وفي هذه الحالة، لا بدَّ من أن تثير الرأسمالية الليبرالية أو الديمقراطية أو العالم الحرّ أشدّ اهتمام الروائيين. ... «خصمنا هو معيننا»، هكذا قال إدموند بورك، وإذا كانت الديمقراطية قد فقدت الشيوعية كمُعين بوضح أفكارها، من خلال معارضتها، فلعلّها تجد في الأدب هذا الخصم البديل (أورده أليكس كالينيكوس في المصدر المذكور أعلاه، ص 11).

بدأت الحركات المناهضة للحرب مع الثورتين الجزائرية والكوبية، واتسعت كثيرًا بتأثير ثورات الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية فضلًا عن حركات حرب العصابات في نصف دستة من بلدان أميركا اللاتينية، وتنامت لتبلغ أحجامًا ضخمة في جميع البلدان الرأسمالية المتقدمة، لكن العداء الشديد للشيوعية كان مستفحلًا - خصوصًا في الولايات المتحدة، البلد الذي يُعدّ الأشدّ عداءً - فلم يكن بوسع هذه الحركات أن تنتظم إلا حول معارضة التدخل العسكري على وجه التحديد. ولم تُطرح قضية التضامن الفعّال مع المشروعين الاشتراكيَين في كوبا أو الهند الصينية إلا في تجمعات سرعان ما وُصِمَت بأنّها يسارية متطرفة، في حين تلبّثت الحركة المناهضة للحرب ككل عند المستوى التربوي الذي يقتصر على تأكيد حقّ الأمم الصغيرة في تحديد مستقبلها كأمم سيّدة. وغدا كلّ كفاح جماهيري مسلح من أجل الاشتراكية، في هذه الصياغات، مرادفًا إلى هذا الحدّ أو ذاك للقومية المناهضة للاستعمار في البلدان المتخلفة، وغدت الاشتراكية، بعبارة أخرى، رأسمالية الإنسان الفقير. وبدت حقيقة أنّ الدينامية الثورية الاشتراكية كانت في شرق آسيا وأفريقيا الجنوبية أقوى بكثير منها في مناطق الرأسمالية المتقدمة، وحقيقة أنّ الحركات الاشتراكية في آسيا وأفريقيا نمت أساسًا في سياق النضال ضد الاستعمار، كما لو أنّهما تحجبان الحقيقة الأكبر بكثير التي مفادها أنّ تصفية الاستعمار أعطت السلطة في معظم البلدان (وأكثرها سكّانًا، وأكبرها، وأكثرها تقدّمًا نسبيًا) لا للطلائع الثورية بل للبرجوازية الوطنية المستعدة لإعادة الإندماج في البنية الإمبريالية من موقع الخاضع. وصار يُنظَر إلى حقيقة تصفية الاستعمار وحدها على أنّها لباب العملية الثورية بالنسبة إلى ما يسمى العالم الثالث، في حين راحت المشاريع الطبقية لأنظمة ما بعد الاستعمار تبدو أقلّ أهمية باطراد. وكانت الخطوة المنطقية التالية، من ثمّ، إعلان القومية ذاتِها بوصفها الردّ الحاسم على الاستعمار والإمبريالية.

تكثّفت جملة هذا التناقض - مناهضة الاستعمار الثورية، الممارسة السياسية الاشتراكية الأكثر تقدّمًا في الاقتصاد الفلاحي الأكثر تخلفًا، المواجهة المباشرة التاريخية المديدة بين الاشتراكية والإمبريالية وميزان القوى المختلّ تمامًا - في حرب فيتنام. ولا حاجة بنا إلى أن نعرض للجوانب المعروفة بما يكفي: بناء

الهيمنة الاشتراكية في سياق النضال ضد الاستعمار الفرنسي، النقل السلس للمصالح الرأسمالية في الهند الصينية من الاستعمار الفرنسي إلى الإمبريالية الأميركية، تعامل الفيتناميين الدقيق مع الانقسام التاريخي الصيني - السوفياتي، تطور الثورة المتضافر والمتفاوت في بلدان الهند الصينية الثلاث، عمليات القصف الساطي، والدمار، والهزيمة التي لحقت في نهاية المطاف بآلة الحرب الإمبريالية الأكثر تقدّمًا على يد جيش من الفلاحين سيئ التجهيز. وسوف تبقى ذكرى تلك البطولة الثورية حيّة دائمًا. لكن ما ثبت أنّه حاسم في النهاية هو ما جاء بعد الانتصار الثوري: استحالة بناء أيّ شيء يشبه الاشتراكية في أرض دُمِّرت جميع مواردها البشرية والطبيعية. لم يُترَك لفيتنام سوى الجوع والرعب كي يُعاد توزيعه، ولم تُترَك لها أيّ قدرة، مهما تكن، على القيام ولو بذرّة من الترميم. وهذا مقياس لمقدار حاجة اليسار الأميركي إلى كبت ذكرى فيتنام في سياق تحوله إلى شريحة ذات مسؤولية مهنية اختصاصية لم تنظّم أيّ تحرك ذي مغزى لا لمطالبة دولتها بدفع تعويضات ولا لتعبئة موارد من المواطنين تساعد في إعادة بناء ما دمّره حكّامهم وجيوشهم ذلك الدمار التام.

كانت أشدّ أشكال الضبط مطلوبة، داخل فيتنام، لمجرد البقاء، لكنّ ضوابط ذلك النظام لم تترك سوى حيّز ضئيل للديمقراطية الاشتراكية، في حين تركت مجالًا رحبًا للانحطاط البيروقراطي؛ أمّا دوليًا، فأدّت السياسات الأميركية الشريرة المتواصلة في عزل الثورة الفيتنامية إلى اعتماد مفرط على الدولة السوفياتية، مع كلّ ما يترتب على ذلك من عواقب يمكن التنبؤ بها. وكان من المحتوم أن تؤدي ضروب الندرة والعوز القصوى التي اقتضت أشدّ الضوابط المحلية إلى مزيد من الركود، بل وإلى قدر من المحسوبية، والكسب غير المشروع، والسوق السوداء، والتنافس على أدنى كمية من السلع، والنزاعات الإثنية على الموارد والأسواق. وعنى الدمار الحرفي للأرض الإنتاج الزراعي يكاد لا يكفي لإطعام من بقي من السكان، لكن الافتقار إلى موارد التنمية في بلد تحوّل إلى ركام عنى أيضًا أنّ لا مجال لتحسّن سريع في الإنتاج. لقد حرصت الإمبريالية الأميركية على انهيار الأبعاد المادية للثورة الفيتنامية انهيارًا تامًا، فلا يبقى منها ولو نفاية تمكن استعادتها.

حين تمخّض هذا الدمار المادي عن تشوّهات لا مفرَّ منها في المجالين الاجتماعي والسياسي، خاب أمل أولئك الذين يؤمنون بعظمة الثورات الأخلاقية لكنهم لا يؤمنون بواقع الشروط المادية الغاشمة التي يبني فيها البشر حيواتهم وثوراتهم فعليًا. ورأى اليسار المتروبولي المناهض للشيوعية بصورةٍ غالبةٍ (وبصورة متزايدة، بعد أواسط سبعينيات القرن العشرين) - ذلك اليسار الذي سبق أن نبذ مناقشة الوقائع المادية باعتبارها «ماركسية مبتذلة» و«حتمية اقتصادية» - أنَّ الفيتناميين أنفسهم هم المسؤولون عن تلك الإخفاقات، ليودِعهم من ثمّ أبعد هوامش ذاكرته. هكذا باتت فيتنام، المنتصر العظيم في الحرب المناهضة للإمبريالية، مثالًا لا للاشتراكية بل لاستحالة بنائها. وكان لا بدّ من تكرار شعور الفشل هذا في باقي الهند الصينية، وفي أفريقيا الجنوبية، وفي نيكاراغوا، وفي كوبا (إلى حدّ أقلّ حتى الآن، لكنه حدّ واضح). ولم يكن لدى أيّ من البقاع الصغيرة التي جرت فيها ثورات عظيمة لا المكان، ولا الزمان، ولا الموارد المادية، ولا المساعدة، ولا شروط السلام التي تتيح تصحيح التشوّهات التي تنشأ حتمًا في سياق مشاريع إنسانية جمعيّة بهذا الحجم، وكانت قد قامت في مثل هذه الظروف غير المواتية إلى أبعد حدّ.

4

ثمّة إمكانية لتحقيب تقريبي أيضًا. فقد برز عددٌ كبير جدًا من الدول ذات السيادة في آسيا وأفريقيا خلال السنوات العشرين الأولى التي تلت الحرب العالمية الثانية، وكان ذلك أساسًا في ظلّ هيمنة البرجوازية الوطنية في كلّ بلد وعلى نحوٍ خاضعٍ لأنظمة رأس المال المتقدّم. وكان العقد التالي (1965-1975)، محكومًا بحروب التحرر الوطني ذات المسار الاشتراكي الواضح، على الرغم من أنّ مستوى التنمية الاقتصادية السابق وحجم الخراب والدمار الإمبرياليين أجهض إمكانية أن يحظى البناء الاشتراكي بفرصة معقولة. وانتهى هذان الطوران من الحركات المناهضة للاستعمار في أواسط سبعينيات القرن العشرين، وكانت الثورات التي اندلعت في السنوات القليلة التالية قد وقعت أساسًا في بلدان لم تُستَعْمَر مباشرة - إيران، إثيوبيا، أفغانستان - وتمثّلت وظيفتها التاريخية الأساسية - بغض النظر عن بلاغة

كلٌّ منها، سواء كانت بلاغة إسلاميّة أم شيوعيّة - في تفكيك بنى الأنظمة الملكية السابقة كي تحلّ محلّها أنظمة العمل المأجور المهني الحديث وتلك القطاعات من الرأسمال التجاري التي قمعتها البرجوازية الملكية في السابق. وبذلك وَسَمَتْ أوائل ثمانينيات القرن العشرين طورًا جديدًا كان قد سبقه استيعاب الأنظمة البرجوازية الوطنية في البنى الإمبريالية، وحُرِمَت فيه الدول التي برزت من حروب التحرر الوطني من أيّ إمكانية ثورية، حيث تكرّست الهيمنة الإمبريالية الكاملة في آسيا وأفريقيا في طور هو على وجه التحديد (ويا للمفارقة) الطور الذي عانت فيه المجتمعات الرأسمالية المتقدّمة موجةً طويلةً من دورة ركود.

على العموم، كانت تصفية الاستعمار أسرع وأسلس حيث كانت البرجوازية الوطنية تمسك مقاليد الأمور بإحكام، وكانت العملية تُسَرَّع في بعض الأحيان مجرد وجود احتمال مزيد من الراديكالية[37]. وكان من الطبيعي أن تتنوّع سيروات تصفية الاستعمار الفعلية. ففي كينيا، مثلًا، حيث تعرقل تكوّن البرجوازية المحلية بنمو المزارع الحديثة التي يملكها البريطانيون مباشرة وبنمو طبقة تجارية مؤلّفة في الأساس من شريحة أجنبية (هندية خصوصًا)، جرى تنظيم حرب العصابات من خلال تحالف الطبقة الوسطى المتعلمة والجماعات الزراعية الخاضعة، ووفرت فيها قضية العرق الملاط الأيديولوجي الرئيس. أمّا في أماكن أخرى، ولا سيما ماليزيا، فجرت تصفية استعمار البلاد بعد ضمان هزيمة القوى الثورية. لكن الحقيقة تبقى أنّ عملية نقل السلطة الحكومية هذه من الدولة الاستعمارية إلى دولة البرجوازية الوطنية (القائمة أو الناشئة) ما بعد الاستعمارية، وهي العملية المعروفة باسم تصفية الاستعمار، اكتملت إلى حدّ كبير في أواسط ستينيات القرن العشرين، بغض النظر عن المسارات المختلفة التي اتخذتها كلّ دولة قومية في تحقيق سيادتها. وشهد العقد اللاحق، من ثمَّ، أشدّ الحروب الثورية وأطولها في مناطق الاستعمار التقليدي - ولا سيما في الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية - حيث نحّى

---

(37) يُنظر: Sumit Sarkar, «Popular Movements and National Leadership 1945-1947,» in: *A Critique of Colonial India* (Calcutta: Papyrus, 1985),

حيث يتناول تسريعًا من هذا النوع غير معروف كثيرًا جرى في الهند ولولاه لكانت سيطرة المؤتمر الوطني الهندي على الحركة المناهضة للاستعمار أكبر بكثير.

اليسار الاشتراكي البرجوازية الوليدة، إذا جاز القول، وتلاقت المسألة الاستعمارية مع الثورة الاشتراكية. ومارس الحضور الكاسح للثورة الصينية، تلك الثورة التي استولت على سلطة الدولة في عام 1949 وبقيت قطبًا أساسيًا محدِّدًا حتى بعد نهاية الثورة الثقافية، تأثيرًا هائلًا في النضال المناهض للاستعمار طوال هذه الفترة، من نهاية الحرب العالمية الثانية حتى أواسط سبعينيات القرن العشرين. ومن جديد كشف واقعٌ حاسم بالمثل، هو واقع الحروب الثورية التي اندلعت في الهند الصينية خلال هذه السنوات - ضدّ الفرنسيين أولًا، ثم ضدّ الأميركيين - عن حقيقة أنّ الاشتراكية هي القضية التي لا بدّ لكلّ من الإمبريالية والحركات القومية البرجوازية من مقارعتها، مع خروج عدد كبير من الدول القومية في آسيا وأفريقيا من البوتقة الاستعمارية[38]. لكن يمكن القول، في نوع من التجريد التاريخي، ولأغراض تحليلية في الأساس، إنّه في حين أسفر العقدان الأولان من هذه الفترة عن عدد كبير من أنظمة البرجوازية الوطنية ذات السيادة (كانت واقعة قيام مثل هذا النظام في الهند حاسمة، في النهاية، شأنها شأن واقعة عدم قيامه في الصين)، فإنّ العقد اللاحق (1965-1975)، كان في المقام الأول طور حروب التحرر الوطني الثورية[39].

انتهت أغلبية تلك الحروب مع أواسط سبعينيات القرن العشرين، وكانت القضيتان الاستعماريتان الكبريان اللتان بقيتا من دون حلّ، في فلسطين وجنوب

---

(38) إنّ مجيء لحظة تصفية الاستعمار هذه على نحو أبكر في أميركا اللاتينية - غير متأخرة كثيرًا عنها في الولايات المتحدة، وقبل أن يُستَعمَر تمامًا قدرٌ كبير من أفريقيا وآسيا، وفي وقت باكر من تاريخ الرأسمال - هو ما أعطى البرجوازية الوطنية في القارّة طابعًا ودورًا مختلفين كثيرًا في خلال العهد الإمبريالي بكامله. وهذا أمر معروف بما يكفي، لكن المنظورات العالمثالثية تتجاهله دائمًا.

(39) كانت الجزائر حالة خاصة جدًا ضمن هذا المسار المعقّد. لا شكّ في أنّ العناصر الاشتراكية كانت قوية في الحركة ذاتها، ومن المؤكّد أنّ ما أدّته ملكية الدولة (التي غالبًا ما تُقرَن بـ «الاشتراكية» على نحوٍ مضلِّل، هناك وفي غير مكان) من دور مسيطر في الجزائر ما بعد الاستعمارية كان سبيلًا مشروعًا لحلّ مشكلة الأملاك التي خلّفها المستعمرون. لكن الحقيقة الأساسية هي أنّ لحظة تصفية الاستعمار جلبت إلى السلطة تلك النواة من ضباط وقادة جبهة التحرير الوطني المتمركزة في الخارج والتي غدت أساسًا لنشوء برجوازية بيروقراطية باتت الطبقة الحاكمة الجديدة. وتعكس الالتباسات الضخمة في أعمال فرانز فانون، تلك الالتباسات التي حاول أن يخفيها كثير من أنصار القومية الثقافية وتحليل الخطاب الاستعماري، الطورَ التكويني لذلك الوضع، في حين يبدو بعض المقاطع في كتاب فانون معذّبو الأرض كأنها تتنبأ بدقّة بتلك النتيجة.

أفريقيا، من النوع المستعصي الخاص بالاستعمار الاستيطاني. وما ثبت أنّه حاسم في جنوب أفريقيا، بطبيعة الحال، هو حقيقة أنَّ الأغلبية العظمى من السكان الأصليين لم تُطرَد، وأنَّ هناك طبقة موحدة من البروليتاريا الأفريقية، وأنَّ التحالف بين المؤتمر الوطني الأفريقي والحزب الشيوعي استمر، ومكّن المؤتمر الوطني الأفريقي من الدفاع عن هيمنته السياسية بين أغلبية السكّان وتوسيعها، وأنّ الثورات في المستعمرات البرتغالية خلقت بيئة مواتية للنضال في ناميبيا وجنوب أفريقيا، وأنّ هذه العوامل تضافرت لتعجّل في أزمة نظام الفصل العنصري، سواء على مستوى الاقتصاد أم على مستوى السلطة. أمّا في فلسطين، في المقابل، فالتشابه الوحيد مع هذا الوضع هو الهيمنة السياسية لمنظمة التحرير الفلسطينية بين الفلسطينيين؛ في حين تغيب جميع العناصر الأساسية الأخرى التي ميّزت الوضع في جنوب أفريقيا. يُضاف إلى ذلك أنّ الرهانات الإمبريالية كثيرًا ما كانت في إسرائيل أعلى بكثير منها في جنوب أفريقيا. كما نجحت الصهيونية في أن تصبح واحدة من أقوى الأيديولوجيات في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وكانت الدولة الصهيونية المستفيد الرئيس من التعاطف العالمي الذي أثارته معسكرات الاعتقال النازية.

جملة الوقائع المتعارضة هذه هي التي تفسّر ما أبدته تشكيلات اليسار المتروبولي، شأنها شأن الدول الرأسمالية المتقدمة، من مواقف بادية التعارض تجاه هذين الاستعمارين المستمرّين. ففي حين راح الهجوم على نظام الفصل العنصري يتزايد في البلدان ذاتها التي كان يتطلع إليها طلبًا للعون، كان دعم النظام الصهيوني يواصل تصاعده في كلّ مكان من منظومة الدول الإمبريالية، بما في ذلك منظومة الدول العربية؛ ومما له دلالته أنّ بلدان حلف وارسو ظلت الداعم الدولي الرئيس لمنظمة التحرير الفلسطينية على مدى «فترة الركود» البريجنيفية، وأنّ التكيّف بعيد الأمد مع إسرائيل سمة بارزة من سمات البيريسترويكا العالمية الجارية. وساهمت هذه التباينات في النجاح النسبي الذي حققه المؤتمر الوطني الأفريقي، من جهة، وفي تزايد قدرة اسرائيل على إملاء شروطها، من جهة ثانية، وانتقالها من الاستيلاء على الضفة الغربية وقطاع غزة ومرتفعات الجولان إلى غزو لبنان والقمع الوحشي للانتفاضة الفلسطينية، على الطريقة الاستعمارية

التقليدية، في الآونة الأخيرة. وتَمَثَّل تعامل اليسار المتروبولي مع هاتين الحالتين المتناقضتين في حشد الدعم لحزب المؤتمر الوطني الأفريقي، من جهة، وتقبّله الصهيونية إلى درجة أنَّ الأصول الاستعمارية الاستيطانية للدولة الصهيونية، وما يعود مباشرة إلى هذه الأصول من تشوّهات كثيرة في النظام السياسي الإسرائيلي، لا تشكّل الآن ولو جزءًا ضئيلًا من خطاب اليسار، من جهة أخرى.

الأمر الرئيس في مناقشتنا هذه هو أنَّ القومية المناهضة للاستعمار - سواء في هيئة الأيديولوجيات القومية ودول البرجوازية الوطنية ما بعد الاستعمارية، أم في هيئة الحروب الثورية ودول اليسار الاشتراكي ما بعد الثورية - كانت عنصرًا مكوّنًا رئيسًا بين عناصر البنية العالمية حتى أواخر سبعينيات القرن العشرين. ولأنَّ العقد الأخير من تلك الفترة ذاتها كان محكومًا بحركات ثورية جمعت مناهضتها الاستعمار إلى برامج التغيير الجوهري في الكيانات السياسية لبلدانها، فإنَّ اليسار المتروبولي الذي شاخ في ستينيات القرن العشرين افترض خطأ أن التغيير الاجتماعي التقدمي في هذه البلدان جزء لا يتجزأ من القومية المناهضة للاستعمار. وهذه هي الخلفية التي حظيت قبالتها الطبعة الصينية المميّزة من نظرية العوالم الثلاثة بأوسع رواج عالمي ووُسِمَت القومية - وأيديولوجيا القومية الثقافية، بالنسبة إلى منظّري الثقافة - بأنّها الردّ الحاسم على الثقافة الإمبريالية (ما بعد الحداثيّة؟). وفي تلك البلدان الآسيوية حيث أفضت الماوية إلى ظهور حركات شيوعية كبيرة، كان هناك في الأقلّ إلحاح على ثقافة الفلاحين إزاء ثقافة الطبقات المسيطرة. أمّا في الطبعات المتروبولية، فرُفِعَ «العالم الثالث» برمّته، بعد وضع طبقاته كلّها موضع المعارضة، إلى مرتبة المثال بوصفه موقع المغايرة والأصالة، في آنٍ.

مع ثمانينيات القرن العشرين، راح تغيّرٌ تاريخيٌّ عميق يعتري هذه البنية العالمية. كان قد جرى احتواء الدول ما بعد الثورية التي انبثقت من التيارات الاشتراكية في القومية المناهضة للاستعمار وأُوْدِعَت أسوأ أنواع التكلّس التي يمكن أن تصيب القوى المنتجة. واحتشدت الأيديولوجيات المناهضة للشيوعية التي تغلغلت في معظم الاتجاهات الراديكالية الجديدة كي تثبت أنَّ الاشتراكية لا نفع فيها. وكان ثمّة، في هذا السياق، تحوّل معيّن في الموقف من الاتحاد

السوفياتي ذاته. فحين كانت الحروب الثورية لا تزال جارية، كان يصعب على الصادقين حتى ضمن اليسار المناهض للشيوعية أن يتجاهلوا تمامًا ذلك التناقض المتمثّل في أنّ مجتمعًا بيروقراطيًا في الداخل كان في جميع الحالات المورد الرئيس للدعم المادي والدبلوماسي الذي مكّن من قيام تلك الحروب. وتبقى الحقيقة، في النهاية، أنّ كثيرًا من الثورات وقع خلال ما يُسَمَّى «فترة الركود» (سنوات بريجنيف)، بمساعدة سوفياتية مباشرة، وأنّ زوال الأنظمة العنصرية في البلدان المحيطة بجنوب أفريقيا وإصرار المؤتمر الوطني الأفريقي، وهما أمران يسّرتهما الأسلحة السوفياتية، قد عمّقا، في الأقلّ، أزمة نظام الفصل العنصري في ذلك البلد. وحين وضع اليسار المتروبولي على الرفّ تماهيه مع المجتمعات ما بعد الثورية في الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية، فإنّ تلك الذكرى، وما عنته للشعوب المضطهدة في آسيا وأفريقيا، كُبِتَت بكلّ بساطة. وساعدت سنوات غورباتشوف التي تلت على تعميق فقدان الذاكرة الإرادي هذا أشدّ المساعدة. ولم يبق سوى ذكرى الإخفاقات، والتشوّهات، والبيروقراطية وحدها، وما عاد مهمًا أنّ ضروبًا أخرى من التضامن كانت موجودة أيضًا.

في الدول ما بعد الاستعمارية، حيث انتُظِرَ من البرجوازية الوطنية أن تجترح صنوف العجائب كلّها، شهدنا، من جهة أولى، توطيدًا هائلًا للبرجوازية الوطنية ذاتها، بقدرتها على الإمساك بحركة عدم الانحياز وحوار الشمال والجنوب حول شروط التجارة. كما شهدنا، من جهة أخرى، الركود، والتبعيّة المتزايدة، والوحشية الدكتاتورية، والنزعات الألفيّة الدينية، والتصدّع العام للدولة والمجتمع، على الرغم من العون والاستثمار والرعاية الإمبريالية، وغالبًا بسببها. كان المحتوى المناهض للاستعمار قد انقضى؛ وبدا أنّ ما تبقى من هذه القومية يتبخّر أو يسبّب الخراب. وربما كانت الثورة الإيرانية آخر حدث عظيم يوفّر فرصة كبيرة لتفتّح القومية الثقافية الكامل في مجلات اليسار المتروبولي، إلى درجة شعرت معها النظرية الأدبية ذاتها أنّها مضطرة إلى الدفاع عن الإسلام ضد سوء تمثيله في وسائل الإعلام الأميركية حتى حين كان الخميني يلقي باليسار الإيراني في الزنازين[40]. واحتاج

(40) يُنظر: Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon, 1981).

الأمر حدثًا أدبيًا في المقام الأول - هو الفتوى الرهيبة ضدّ سلمان رشدي بسبب وضعه بعض أمور الإسلام في قوالب روائية معينة وبيعها إلى شركات النشر الأميركية والبريطانية - كي تغرق تلك الإنتلجنسيا الأدبية ذاتها في حملات الاحتجاج ضد الخميني مع أنّها لم تعبّر عن أيّ انزعاج عندما راحت تلك الدولة الدينية تعذّب ما لا يحصى من الشيوعيين وسواهم من الوطنيين وتقتلهم فعليًا بدلًا من أن تكتفي بإصدار الفتاوى بحقهم. وعندما أصبح انحطاط الدولة الإيرانية إلى فاشية دينية أمرًا واضحًا لا لبس فيه، كان لا بدّ من التخلّي عن آخر وهم متبقٍ من أوهام القومية الثقافية العالمثالثية. وما الذي كان يمكن أن يحلّ محلّها؟ كانت الاشتراكية قد نُبِذَت بوصفها الاسم المحدد لنقض الإمبريالية. وكانت القومية - بكاملها - قد مضت. وهذا هو الفراغ المضاعف الذي كان على ما بعد البنيوية أن تملأه الآن في الطبعات الراديكالية من النظرية الأدبية المتروبولية.

5

تحتاج الوقائع إلى تفسيرات، وجميع التفسيرات، حتى الرديئة منها، تفترض بنيةً من المفاهيم، نسمّيها موقّتًا «نظرية». بعبارة أخرى، ليست النظرية مجرد علاقة مرغوب فيها بين الوقائع وتفسيراتها بل هي علاقة ضرورية بين هذه الوقائع والتفسيرات. وكون القومية المناهضة للاستعمار قوة تاريخية هائلة حتى نحو أواسط سبعينيات القرن العشرين هو واقعة. وكون هذه القوة قد تدهورت بحدّة في السنوات اللاحقة هو أيضا واقعة. وكذلك هي هزيمة الحركات الثورية التي سعت لإحلال مجتمعات اشتراكية محلّ المجتمعات الاستعمارية، وكذلك هو استيعاب قومية البرجوازية الوطنية في البنية الإمبريالية عالمية النطاق. وواقعةٌ أيضًا أنّ نوعًا غير متكافئ للغاية من الحرب بين الإمبريالية والاشتراكية احتدم في أماكن كثيرة جدًا حول العالم خلال معظم هذا القرن، وأنّ هذه الحرب فازت بها الآن الإمبريالية، لما تبقى من هذا القرن في الأقل. ومن غير الممكن طرح أسئلة حول المستعمرات والإمبراطورية، وحول تمثيلهما في المنتجات الثقافية، من دون امتلاك نظرية عن مثل هذه الوقائع.

توفّر الماركسية كوكبةً معينة من المفاهيم لتفسير وقائع هذا النظام. وثمة، ضمن هذا الجهاز المفهومي، مجال وافر للتطوير والنقاش الداخليين، الأمر الذي يفسّر تلك الضروب الشديدة من الخلاف بين الماركسيين أنفسهم، وهو ما تمكن رؤيته على نحوٍ مصغّر في شدّة انتقادي فريدريك جيمسن في الفصل الثالث. وكنت قد رسمت في المبحثين السابقين من هذا الفصل الخطوط العريضة لفهمي التاريخ القريب وفق الطريقة التي أعي بها تلك المفاهيم، وما جعل هذه الالتفافة (غير الأدبية) الموجزة ضروريةً هو أنّ الطريقة التي نطرح بها مسائل المستعمرات والإمبراطورية، في النظرية الأدبية أو سواها، تتوقف كثيرًا على كيفية فهمنا تاريخ الماديّات الذي تحظى ضمنه هذه المسائل بمواضيعها وكثافاتها. والهدف، بعبارة أخرى، هو توضيح المنطلقات التي أقدّم منها قراءاتي الخاصة للنظرية الأدبية، فضلًا عن إعداد الأرضية النظرية التي يمكن منها القول إنّ كلًّا من القومية الثقافية العالمثالثية وما بعد الحداثيات التي راجت حديثًا تقدّم معرفةً زائفةً بالوقائع الفعلية.

قد لا يتفق ماركسيون آخرون البتّة مع جزء في الأقلّ من تفسيري، ولعلّهم يتقاسمون فهمًا لهذه الضروب من عدم الاتفاق ربما يكون أغنى بكثير. لكن موقفًا نظريًا ينبذ تاريخ الماديات بوصفه «سردية تقدمية عن أساليب الإنتاج»، وينبذ الفاعلية التاريخية ذاتها بوصفها «أسطورة من أساطير الأصول»، وينبذ الأمم والدول (جميع الأمم وجميع الدول) بوصفها قمعيّة على نحو لا شفاء منه، وينبذ الطبقات بوصفها مجرد أبنية خطابية، وينبذ الأحزاب السياسية ذاتها بوصفها ملوَّثة على نحو جوهريّ بأوهام جمعيّة تتصوّر أنّ لها موقفًا ذاتيًا ثابتًا - مثل هذا الضَّرْب من الموقف النظريّ الذي لا يمكن أن تنجو منه أيّ بنيوية حقّة - هو القمعيّ والبرجوازيّ، بالمعنى الأدقّ لهاتين الكلمتين[41]. وهو يقمع حتى شروط الوضوح

---

(41) يتمثّل جزء من صعوبة الخوض في المواقف الفلسفية ما بعد البنيوية، ولا سيما كما تتجلّى في النظرية الأدبية الأنكلو - أميركية، في أنّ مزاعمها المفرطة في شأن الجدّة وميلها إلى اعتبار جميع المواقف الفلسفية السابقة مجرد كاريكاتور يجهضان مثل هذا الخوض. وفي شأن كاريكاتور الماركسية بوصفها «سردية تقدمية عن أساليب الإنتاج»، مثلًا، فإنّ نقد ماركس للأفكار الوضعيّة عن التقدم موجود في كتاباته الأولى ويمكن تتبّعه على طول الطريق وصولًا إلى ملاحظاته عن المشاعية الفلاحية الروسية حوالى نهاية =

وقابلية الفهم التي يمكن من ضمنها تنظير وقائع عصرنا الأساسية؛ كما أنّه في منحه شخص القارئ/ الناقد/ المنظّر امتياز الوصيّ على نصوص هذا العالم الذي غدا كلّ شيء فيه نصًّا، يستعيد المجازات الثقافية الرئيسة لدى المذهب الإنسانويّ البرجوازي، ولا سيما في منوّعاته الرومانسية، ذلك أنّ اطّراح الطبقة والأمّة شأن كثير من «المذاهب الجوهرانية أو الأسسية» يفضي منطقيًا إلى أخلاقيات التخلّي أو عدم التعلّق[42] كشرط ضروري للفهم الصحيح، كما أنّ الابتعاد عن الوقائع الاجتماعيّة الجمعيّة على هذا النحو لا يترك حتمًا سوى «الفرد» - بالمعنى الأشدّ تجريدًا على المستوى المعرفيّ (الإبستيمولوجي)، إنّما في شكل الناقد/ المنظّر على المستوى الملموس - بوصفه محلّ الخبرة والمعنى، في الوقت الذي يفرض ما اشتهرت به ما بعد البنيوية من تشكّك في إمكانية المعرفة العقلانية أن تقوم علاقة ذلك «الفرد» ذاته بالعالم وقابليته للفهم على المفارقة الساخرة[43] وحدها[44].

= حياته. وتوسّع هذا النقد ضمن التقليد الماركسي في مواضع كثيرة جدًا، بما في ذلك كتاب جورج لوكاش التاريخ والوعي الطبقي George Lukács, *History and Class Consciousness* (Cambridge, MA: MIT Press, 1971) الذي علّق عليه ميرلو-بونتي هذا التعليق المحبّذ في كتابه: Maurice Merleau-Ponty, *Adventures of the Dialectic* (Evanston: Northwestern University Press, 1973), p. 35:

> ما يقوله هو إنّ فكرة التقدّم وسيلة تقوم على وضع تناقض سبق اختزاله إلى حدٍّ أدنى قبالة خلفيّةٍ زمنٍ غير محدود وعلى افتراض أنّه سوف يحلّ ذاته هناك. التقدم يذيب البداية والنهاية، بالمعنى التاريخيّ، في سيرورة طبيعية لا حدود لها...

(42) يشير التخلّي أو عدم التعلّق (Non-attachment)، إلى حالةٍ يتغلّب فيها المرء على ارتباطه بالأشياء أو البشر أو المفاهيم ورغبته فيها، بوصف ذلك سبيلًا إلى الفهم الأرفع والأخلاقيات الأسمى. وهو تصور شائع وأساسيّ في كثير من الفلسفات والأديان الشرقية وسواها من مدارس التصوّف. (المترجم)

(43) المفارقة الساخرة (Irony): مصطلح معقّد وذو تاريخ طويل في الثقافة الغربية، يعني، في ما يعنيه، استخدام الكلمات حيث تنقل معنى هو عكس معناها الحرفيّ؛ ويعني، في الأدب، تقنية تشير، من خلال الشخصية أو تطور الحبكة مثلًا، إلى نيّة أو مقصد أو موقف يعاكس ما صُرّح به فعليًا؛ كما يعني حصيلةً للحوادث مناقضة لما هو متوقّع، وأسلوبًا ساخرًا وعبثًا وتهكميًا في الكلام والكتابة. ويعني (في الكتابة المعاصرة خصوصًا) طريقةً في تنظيم العمل تتيح التعبير التام عن دوافع ومواقف متناقضة أو مكمّلة، كوسيلة للإشارة إلى الانفصال عن الموضوع المطروح والانفعالات المرتبطة به. (المترجم)

(44) يجد القارئ احتفاء إدوارد سعيد بما يسميه مُنْتَخِبًا «الاحتفاء التدريجي للتاريخ السردي» وإلحاحه على المفارقة الساخرة بوصفها الأسلوب التأريخي المرغوب فيه («حلّت المفارقة الساخرة محلّ السرد») في مقالته «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture» («مثقفو العالم الثالث والثقافة المتروبولية»)، التي أناقشها بشيء من الإسهاب في الفصل 5.

ولعلّي أضيف أنّ قضية المفارقة الساخرة وعدم التعلّق هذه تتجلّى بطرائق شتّى في ما يخصّ ما بعد البنيوية الأدبية من النوع الذي أناقشه هنا: في ممارسة النقّاد الأفراد الفعلية، وفي المواقف الأيديولوجية التي يدافعون عنها، وفي الطرائق المشحونة التي يُبرِزُون بها شروط «الهجرة» ما بعد الحديثة وصورة المنظّر بوصفه «مُرْتَحِلًا»[45].

إذ نتفحص الآن ذلك الفرع من النظريّة الأدبيّة الذي يطرح تلك المسائل، يلفت انتباهنا أنّه في حين مُنِحَت القوميّة الثقافيّة امتياز كونها الطاقة السياسيّة الحاسمة في عصرنا في إطار هذا المنوّع أو ذاك من منوّعات نظرية العوالم الثلاثة، فإنّ النقلة التالية المضادّة للقوميّة - كلّ قوميّة - جرت بإمضاء نظريّ مختلف تمامًا، هو إمضاء ما بعد البنيوية. وتبقى هاتان اللحظتان - سياسيًا، مع القومية وضدّها، ونظريًا، العالمثالثية وما بعد البنيوية - منفصلتين وعارضتين واحدتهما بالنسبة إلى الأخرى، على الرغم من محاولة الجمع بينهما من طرف الأشدّ غرابة بين ما بعد البنيويين. وما افتقر إليه هذا الفرع من النظرية الأدبية هو بنية واسعة من المفاهيم قادرة على تقديم تحقيب منهجي لممارساته الخاصة ولذلك العالم الذي لا يني يشير إليه، حيث يتغلب على انفصال اللحظتين وثانوية تفسيراتهما[46]. وهذه، كما

---

(45) في ما يتعلق بهذه الممارسة للنظرية باعتبارها «ترحالًا»، يُنظر خصوصًا:

James Clifford and Vivek Dhareshwar (eds.), *Traveling Theories, Traveling Theorists*, in: *Inscription 5*, an Occasional Volume Brought out by the Group for the Critical Study of Colonial Discourse and the Center for Cultural Studies (Oakes College: University of California at Santa Cruz, 1989).

(46) يُعَدّ فريدريك جيمسن استثناءً بهذا الصدد، بمعنى أنّه يقوم بمحاولة محدودة من هذا النوع، هي أوضح ما تكون في مقالته «Periodizing the 60s» (تحقيب الستينيات)، وهي مقالة أولية كتبها في عام 1984، وأعاد طبعها في: Fredric Jameson, «Periodizing the 60s,» in: *The Ideologies of Theory, Volume Two: Syntax of History* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988).

هذا الإدراك من طرفه أنّ التحقيب جوهريّ لكلّ من يريد أن يتناول على نحو تاريخيّ العلاقات بين السياسة والثقافة يستحق التحية في سياق استسلم فيه منظّرو الأدب الذين يتناولون مسائل المستعمرات والإمبراطورية لأوسع ضروب القطع والجزم، من دون كبير اهتمام بالتفاعل بين خصوصية الحقب وتعددية التحديدات. لكن جيمسن ينشغل بإقامة تمايز «الستينيات» وانفصالها (تلك الستينيات التي يرى بحقّ أنها بدأت مع حرب الجزائر والثورة الكوبية، وانتهت في أوائل السبعينيات من القرن العشرين) إلى درجة أنّ المرء لا يحسّ بما هو قبلها ولا بما هو بعدها (كُتِبَت المقالة، كما يقول الكتاب، في عام 1984، وكانت «الستينيات» قد ورثت عالمًا اعترته تغيرات عميقة بعد الحرب العالمية الثانية) ولا بالكيفية التي أدّت بها العناصر التي يعددها، في عام 1984، إلى انتصار الإمبريالية الحاسم. ومن ثَمَّ فقد مضت العالمثالثية المفرطة، وكذلك بعض الصياغات ما بعد الحداثية العتيقة وغير المتماسكة للماركسية (كالقول «يمكن =

أحسب، طريقة أخرى للقول إنَّ النظرية الأدبية الطليعية، في تخليها عن الماركسية وتطويرها بلاغة صاخبة ضدَّ التاريخانية - ليس ضدّ الاتجاه الوضعيّ والوراثي فيها، بل ضدّ التاريخانية بوصفها كذلك - أدارت ظهرها لأساليب التفكير التي يمكن أن تساعدها على فهم تاريخها في الأقلّ.

نقطة انطلاقي في هذا الكتاب، باختصار، هي أنَّ التغيّرات الواسعة التي اعترت النظرية الأدبية على مدى ربع القرن الماضي جرت في سياق تحولات ضخمة وسريعة للغاية في ترتيبات العالم الاقتصادية والسياسية، وأنَّ الاستسلام، في تعاقب سريع، لنوعٍ عالمثالثيّ من القوميّة أولًا ثمّ للتفكيك - أو لما بعد البنيوية عمومًا، في الحقيقة - من طرفِ ذلك الفرع من النظرية الأدبية المنشغل أشدّ الانشغال بمسائل المستعمرات والإمبراطورية، إنّما يخفي العلاقات بين الأدب، والنظرية الأدبية، والعالم الذي يزعم هذا الأدب وهذه النظرية أنّهما أدبه ونظريته، بدلًا من أن يبيّنها ويشرحها. وعلى هذا الأساس، فإنَّ تقلّبات تلك الوقائع العالمية، بل وإعادة أدائها في أطر النظرية الأدبية المتغيّرة، لا تغدو مفهومة إلا إذا ربطنا النظرية بقوى زمننا المحدِّدة والمكوِّنة، لا من خلال ما بعد البنيوية بل من خلال تفحّص الإحداثيات التاريخية لصعود القومية الثقافية وسقوطها، بوصفها قضية معتَبَرة بحدّ ذاتها، وبوصفها السِّمة الرئيسة لهذه النظرية في طورها الأول، وما تلا ذلك من ابتعادٍ عن ضروب السياسة المناضلة - بما فيها السياسة القومية - مع اكتمال التورّط ما بعد البنيوي لهذه النظرية. ويمكن أن أوضح هذه النقطة بالإشارة إلى ظاهرة أوجز هنا خطوطها العامة لكني أتناولها بقدر كبير من الإحكام في متن هذا الكتاب.

نحن نعلم أنَّ هذا الفرع من النظرية الأدبية ميّز القوميّة الثقافيّة على مدى سبعينيات القرن العشرين باعتبارها الشكل الأيديولوجي الحاسم لمقاومة الثقافة الإمبريالية السائدة؛ لكنَّ القوميّة ذاتها، في جميع أشكالها، راحت تُرذَّل في ثمانينيات ذلك القرن وتُطرَّح على نحو متزايد، باعتبارها آلية قمع وقسر.

= وصف الرأسمالية الراهنة بأنها اللحظة التي زالت فيها أخيرًا آخر آثار الطبيعة التي كانت قد نجت وصولًا إلى الرأسمالية الكلاسيكية: أعني العالم الثالث واللاوعي». ص 207) صوب المقالة التي نُشرت بعد عامين والتي أناقشها في الفصل الثالث.

ولقد أسهبتُ في الفصلين الأول والثاني في العوامل التي ساهمت في تبدّد القومية الثقافية وهلة، ومن الطبيعي أن نتتبّع التغيّر العميق الذى اعترى مصائر الأيديولوجية القومية ضمن النظرية الأدبية في السنوات التالية - بالانتقال، مثلًا، من كتاب الاستشراق إلى أعمال لاحقة لسعيد نفسه، أو من فريدريك جيمسن إلى حشد كامل من النقّاد اللاحقين الأقلّ قيمة مثل هومي بابا - في علاقته بالتطورات الداخلية التي اعترت النظرية الأدبية ذاتها. لكن الشروط الدقيقة التي جرى فيها هذا التحول بعيدًا عن القومية الثقافية لا يمكن أن تُفْهَم إن لم يؤخَذ صعود ما بعد البنيوية بالحسبان، مع فضحها جميع أساطير الأصل، والسرديات الكبرى، والفاعلين التاريخيين المحدَّدين والجمعيين، وحتى الدولة والاقتصاد السياسي بوصفهما موقعين رئيسين من مواقع السرد التاريخيّ.

ما تحتله الأيديولوجيا ما بعد البنيوية من موقع سائد حديثًا هو الشرط الذي يمكّن من قيام نظريةٍ أدبية تفضح القومية، لا على الأسس الماركسية المألوفة التي مفادها أنّ القومية في القرن الحالي غالبًا ما قمعت مسألتي الجندر والطبقة وتواطأت هي نفسها في كثير من الأحيان مع جميع ضروب الظلامية والمواقف الانتقامية، بل على الطريقة ما بعد الحداثيّة المتمثّلة في فضح كلّ محاولة للكلام على الأصول والجماعات والمشاريع التاريخية المحدَّدة. والنتيجة، بالطبع، هي أنَّ النقّاد الذين يعملون في إطار الإشكالية ما بعد البنيوية ما عادوا يميّزون، بأيّ طريقة واضحة، بين أشكال القوميّة التقدمية وأشكالها الرجعية بالإشارة إلى تواريخ معينة، وما عادوا يتفحّصون تلك المسألة الأعوص المتعلقة بالكيفيّة التي يمكن أن تتضافر بها (وغالبًا ما تتضافر) عناصر تقدمية أو رجعية ضمن مسارات قومية معينة؛ ما يُفْضَح، في الحقيقة، هو القوميّة بوصفها كذلك، بالطريقة القياميّة ذاتها التي سبق أن أُعلن بها، قبل بضع سنوات فحسب، أنَّ القومية الثقافية هي الردّ الحاسم على الإمبريالية.

لا حاجة بنا إلى أن نضيف أنَّ عددًا من الاتجاهات داخل «الماركسية الغربية»، ولا سيما كما تطورت في ستينات القرن العشرين، ساهم إلى حد كبير في الصعود اللاحق لما بعد البنيوية. وإذا ما كان ماركوزه قد انتهى إلى التخلي عن مقولة الطبقة وإلى وضع الديناميّة الثورية في ميدان الإيروسي والجمالي، فإنَّ تشاؤم أدورنو

الشديد في كتابه الأخلاق الصغرى يجد شبيهه في اقتراح سارتر، في كتابه نقد العقل الجدلي، أنَّ مقولة «الندرة» تحتّم على أيّ «مجموعة ملتحمة» تصل إلى السلطة أن تخضع لانحطاط بيروقراطي. والحالة الأهمّ، في ما يتعلّق بالنظرية الأدبية، هي حالة ألتوسير الذي ترك على «النظرية» أثرًا بالغًا على جانبي الأطلسي وتبقى صلاته بالبنيوية أشهر من نار على علم[47]. وما له دلالته أيضًا أنَّ تصوّر ألتوسير للأيديولوجيا بوصفها حالة من «اللاوعي»، وبوصفها «نظام تمثيلات (له منطقه وصرامته)»، وبوصفها العلاقة «الحيّة» بين الإنسان والعالم[48]، وبوصفها

---

(47) يشكّل ألتوسير من بعض النواحي حالة خاصة بل وجارحة. بقي طوال حياته عضوًا في الحزب الشيوعي الفرنسي لأنّه كان يؤمن أنَّ للطبقة العاملة دورًا مركزيًا في صنع التاريخ، لكنه دافع أيضًا عن فكرة «التاريخ بوصفه سيرورة طبيعية - إنسانية» لا ذات لها ولا هدف. ومقالته «التناقض وفرط التحديد»، Louis Althusser, «Contradiction and Overdetermination,» in: *For Marx*, Ben Brewster (trans.) (London: New Left Books, 1977),

تلفت الانتباه بتأكيدها، بخلاف التيارات الراديكالية المعاصرة، أنَّ التحديد النهائي هو للاقتصادي، لكن مقالته الأبعد أثرًا «الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية»، في: Louis Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses,» in: *Lenin and Philosophy and Other Essays*, Ben Brewster (trans.) (London: New Left Books, 1971),

تخصّ الدولة بفضاء شاسع حيث تصعب إقامة أيّ تمييز منهجيّ بين الدولة وغير الدولة كموقعين مختلفين للإنتاج وإعادة الإنتاج الأيديولوجيين. كانت مواقفه الفلسفية، داخل فرنسا، أشكالًا من التدخّل في سياسات الحزب الشيوعي، وأريد لبعض منها في الأقلّ أن تكون تحدّيًا واضحًا للإرث الستاليني داخل الحزب. وقد وصمه ناقده الأبرز في بريطانيا، إ. ب. تومسون، بأنّه ستالينيّ، في حين نسف بعض معجبيه الأساسيين، وكان منهم هيرست وهيندس لسنوات عدة، تهمة تدخّله السياسي واتخذوه حجّة في أردأ التركيبات البنيوية، السكونية واللاتاريخية. وإذا ما كان لإدخال أعمال ألتوسير في الجدالات الأنكلو - أميركية ذلك الأثر المفيد في البداية، حيث فرضت قدرًا كبيرًا من الصرامة النظرية، فإنّ «الممارسة النظرية» غدت، في معظم حالات تملّكه البريطانية (والأميركية) مبررًا لأردأ أنواع امتهان الماركسية الأكاديميّ.

(48) يُنظر القسم ١٧ من مقالة ألتوسير «الماركسيّة والمذهب الإنسانويّ»، في: Althusser, «Marxism and Humanism,» in: *For Marx*, p. 235,

وهي مقالة تشتمل على مقطع حول دور الأيديولوجيا «في مجتمع اختفت طبقاته»:

> إذا كان التاريخ، كما قال ماركس، تغيّر دائم لشروط وجود البشر، وإذا كان هذا يصحّ بالمثل على المجتمع الاشتراكي، فإنَّ على البشر إذًا ألّا يكفّوا عن التغيّر حيث يتكيّفوا مع تلك الشروط: وإذا كان من المتعذّر ترك هذا «التكيّف» للعفويّة بل يجب الاضطلاع به، والسيطرة عليه، وضبطه، فإنَّ الأيديولوجيا هي المكان الذي يتمّ فيه التعبير عن هذا المطلب.

بعبارة أخرى، ما من نهاية للسيطرة والضبط، حتى في المجتمع الاشتراكي؛ فمن غير الممكن ترك البشر للعفوية، ولا هم يستطيعون عيش علاقات المعرفة (التي لا تأتي إلا من خلال الممارسة النظرية غير =

ذلك الشيء الذي يكتنف جميع «الأجهزة» التي يمكن تصورها في المجتمع السياسي (الدولة)[49]، يجعلها شبيهةً على نحوٍ ملحوظ بمفهوم «الخطاب» كما تطوّر في الفكر ما بعد البنيويّ، ولا سيما على يد تلميذه المتمرد ميشيل فوكو الذي شاطره العداء الشديد للمذهب الإنسانويّ، على الرغم من صدامهما حول مكانة الماركسية، والدور التاريخي للطبقة العاملة، وقبل كل ذلك حول المشاركة العملية في السياسات الشيوعية[50]. وهناك، بالطبع، مسألة القرب الزمني العارضة؛ على الرغم من أنّ اللحظة التاريخية لـ «الماركسية الغربية» في تكشفها الأوروبي خارج إنكلترا كانت مختلفة إلى حدٍّ بعيد عن اللحظة التاريخية لما بعد البنيوية، فإنّ لحظة وصولها إلى الأكاديميا الأنكلو - أميركية تزامنت في الواقع مع وصول ما بعد البنيويّة، بين أواسط سبعينيات القرن العشرين وأواخرها. وهذا ما مكّن الصلة الفلسفية بين عناصر متباينة من أن تيسّر قبول كثرة من المواقف ما بعد البنيوية لدى منظّري الأدب الذين أتوا من طريق ألتوسير.

من الواضح بما فيه الكفاية أنّ ما بعد البنيوية، الناشئة بدايةً في حقول متباينة تباين الأنثروبولوجيا والفلسفة، هي التي قدّمت للنظرية الأدبية مصطلحاتها الفكرية الحالية. لكنّ تقلّب مصائر الأيديولوجيا القومية هذا في مسارات النظرية الأدبية حددته أيضًا - على نحوٍ أشدّ حسمًا وإنْ يكن بوعي ذاتي أقلّ من طرف المنظّرين أنفسهم - المصائر الفعلية للدولة البرجوازية الوطنية في البلدان المستعمَرة. ويمكن أن نعتبر ما بين عامي 1945 و1975 المرحلة العليا لتصفية الاستعمار. وكان النصف الأول من فترة الثلاثين عامًا هذه قد شهد كلًّا من الثورة الصينية والحرب

= المعيشة في أيّ حال من الأحوال). وقوعُ البشر هذا في شراك الأيديولوجيا، الآن وإلى الأبد، قريبٌ على نحوٍ غريب من تصوّر فوكو لسلطة الخطاب.

(49) Althusser, «Ideology and Ideological State Apparatuses».

(50) ليس هذا المقام المناسب لاستقصاء مسألة «المذهب الإنسانويّ» العويصة، لكن من الضروري أن نلحّ على التمييز بين القضايا الإبستيمولوجية والعمليّة (أي السياسية والأخلاقية) التي ينطوي عليها هذا الأمر. يقطع ماركس تمامًا مع الإبستيمولوجيا الإنسانويّة التي تتخذ «الفرد» محلًّا للتجربة والمعرفة، وما من كتابةٍ لماركس في الأيديولوجيا والوعي - في عتامة التجربة أمام ذاتها، وفي التحديد الاجتماعي (وفي الطابع المشروط، إذًا) لكلّ معرفة - يمكن أن تتصالح مع مقولة «الفرد» البرجوازية تلك. إنّما تستعيد الماركسية طاقتها الإنسانويّة بالعلاقة مع بنائيّة التاريخ (الذي يقيمه البشر ويبنونه ولا يؤلّفونه تأليفًا) والحياة الأخلاقية للكينونة النوعية (الكفاح للانتقال من الضرورة إلى الحرية).

الكورية وتصفية الاستعمار في عدد كبير جدًا من البلدان، بما في ذلك الهند، بقيادة البرجوازية الوطنية، سواء المتوسطة أم الصغيرة. والواقعة المهمة في شأن هذا الطور الباكر هي أنّه لا الثورة الصينية ولا استقلال الهند كان له كبير أثر في الإنتلجنسيا الأدبية، سواء في بريطانيا التي كانت تتعافى من ويلات الحرب العالمية الثانية، أم في الولايات المتحدة التي كانت تنحدر بعد الحرب إلى ضرب هو الأشدّ سعارًا من ضروب الرجعية. والأحرى، إنّ فرنسا هي المكان الذي نَحَت فيه صدمات الحروب الاستعمارية المتتالية في الهند الصينية وشمال أفريقيا، تلك الصدمات التي أتت في أعقاب الاحتلال النازي لفرنسا نفسها، إلى استقطاب الإنتلجنسيا، حيث كانت المواجهة الشهيرة بين سارتر وكامو التعبير المحدد عن استقطاب أوسع بكثير.

جاء التأثير الراديكالي، في الأكاديميا الأنكلو - أميركية، في الطور الثاني من تصفية الاستعمار، ذلك الطور الذي ترسم ملامحه العامّة الثورة الكوبية (1958 - 1959) واستقلال الجزائر (1962) وبداية الحرب الهندوصينية الثالثة مع دخول القوات الأميركية خلال إدارة كينيدي. شكّلت حرب فيتنام، بالطبع، الواقعة المركزية لهذا الطور الثاني بكامله، لكنّه كان طورًا بجانبين أساسين مميّزين: حروب التحرر الوطني الثورية، ولا سيما في بلدان الهند الصينية وجنوب أفريقيا، من جهة؛ وتوطيد الدولة البرجوازية الوطنية في أغلبية الدول الآسيوية والأفريقية التي قامت حديثًا كأمم ذات سيادة، حيث كانت الدينامية الرأسمالية العالمية المتوسّعة تحقق للطبقات المسيطرة نموًا وثراءً لا سابق لهما، من جهة أخرى. هذا التميز الجوهري بين المشروع الثوري في البلدان الواقعة تحت الحصار والتوطيد البرجوازي الوطني في البقية كثيرًا ما محته الأيديولوجيات المعارضة التي نشأت في الأكاديميا الأنكلو - أميركية، ما عدا، بالطبع، تلك المجموعات الصغيرة نسبيًا ذات الميول الماركسية أو الانتماء الشيوعي. كانت العاطفة السائدة في الحركات المناهضة للحرب في تلك الفترة هي عاطفة مناهضة الاستعمار، وجرت التعبئة المناهضة للحرب في كتلتها الأكبر، بما في ذلك المنظّمين الرئيسين (عادةً ما تقلل الروايات اليسارية من دور الكنيسة والجماعات السلمية)، تبعًا للتقاليد السياسية لليبرالية المحترمة التي نغّصها حجم الوحشية وعدد الضحايا الأميركين. وما أكّدته هذه العاطفة المناهضة للحرب كان الحقّ في تقرير المصير القومي، وكانت هذه الفترة من صعود الدولة البرجوازية الوطنية هي الفترة التي أُعْلِنَت فيها

القوميّة الثقافية - أي الشكل المميّز لقوميّة البرجوازية الوطنية - بوصفها الشكل الأيديولوجي الحاسم للإنتاج الثقافي التقدمي.

تعززت هذه النزعة إلى حدٍّ كبير بقطاعات راديكالية من الإنتلجنسيا الأفرو - أميركية التي تماهت بعمق مع المجموعات الناشئة في البلدان الأفريقية المستقلة حديثًا، وبالطلاب من آسيا وأفريقيا والكاريبي الذين واجهوا شتى صنوف العنصرية في الأكاديميا الأميركية وقاوموا تلك الضغوط بوضعهم ضدّها الوثائق الأدبية والممارسات الثقافية للتكوينات الاجتماعية السائدة في مجتمعاتهم لكنها لا تحوز أيّ مكانة في التشكيلات المعتَمَدَة المكرَّسة الغربية. كانت هذه أيديولوجيا دفاعية من الافتخار المحلّي الضيّق الذي اقتضته قوة الأكاديميا المتروبوليّة المتفوّقة، البيضاء بصورة غالبة، مع تمثيل الطالب، في عينيه كما في أعين مضيفيه، ثقافةَ أمّته ودولته المستقلة حديثًا[51]. وفي الوقت ذاته، راحت الدولة البرجوازية الوطنية تستمتع بمجد حروب التحرر الوطني، وبالتقدير الذي حظيت به الوطنية (القومية) تاليًا؛ إذ نُظِر إليها، في جزء منها، على أنّها التعبير عن هالةٍ خاصّة بعدد من الزعماء - جمال عبد الناصر، نهرو، نكروما، سوكارنو، نيريري، كينياتا، وسواهم - ممن قادوا حركات التوحيد المناهضة للاستعمار. أمّا الآن، مع اتضاح ركود ذلك النمط من الدولة ما بعد الاستعمارية مزيدًا من الوضوح في السنوات الأخيرة، ومع تزامن إدراك ذلك الركود مع صعود ما بعد البنيوية في النظرية الأدبية، فتجد القوميةُ الثقافية ذاتَها في حالٍ من النَّبذ كما لو أنّها مجرد وهم أو أسطورة أو سردية كبرى.

هذان الموقفان المصمتان من القضية القومية - بتحوّلهما السريع من الاحتفاء غير المشروط إلى الاطّراح المُحْتَقِر - هما أيضًا ثمرة ضرورية من ثمار نظريةٍ راديكالية تتعمّد إبداء أشدّ الضراوة حيال المنطلقات الماركسية المعروفة، ما جعلها تتكل، على التوالي وفي الوقت ذاته أحيانًا، على الطبعات القومية لنظرية العوالم الثلاثة والأنواع التفكيكية من ما بعد البنيوية. وكانت العاقبة الواضحة

---

(51) التحديد الجندريّ المذكر للأشخاص غير المحدَّدين المشار إليهم بضمير الغائب هو وجه مؤسف لكنه إلزاميّ في اللغة الإنكليزية. حاولت أن أكتب هذا الكتاب بتحديد جندريّ «آخر»، مؤنَّث، لكن تلك المحاولة آلت إلى استفزاز مقابل مرفوض بالمثل وغير ضروري.

لإنكار الماركسية أنّ المرء ما عاد يسعى لفهم عالم المستعمرات والإمبراطوريات من خلال الطبقات بل من خلال الأمم والبلدان والأعراق، وراح يفكّر بالإمبريالية ذاتها لا بوصفها نظام الرأسمالية العالمية هرميّ البناء بل بوصفها علاقة، حكمٌ واحتلال، بين البلدان الأغنى والبلدان الأفقر، بين الغرب وغير الغرب. وصار المرء يؤمن، سواء أقال ذلك أم لا، أنّ الأفكار - بمعنى «الثقافة» التي كانت المصطلح الجمعيّ لدى معظم ضروب التعمية، أو بمعنى «الخطاب»، وبمعنى الكتب والأفلام بصورة أساسية - هي من يرسم مصير الشعوب والأمم، وليست شروط الحياة المادية التي تشمل الثقافة ذاتها. لم يبق ضرب من ضروب الأمل الحالم إلا وعُلّق بأيديولوجيات تصفية الاستعمار. ومع انكسار العلاقة الاستعمارية، كان متوقعًا من الدول المستقلة حديثًا أن تقارع الإمبريالية بـ أيديولوجياتها القومية، بغض النظر عن الطبقات التي كانت عندئذ في السلطة وبغض النظر عن عجز الأيديولوجيا القومية المطلق، حتى في أفضل حالاتها، عن حماية بلد رأسمالي متخلّف من ضغوط الرأسمالية المتقدمة التي لا حصر لها، ما دامت المواجهة تجري داخل البنية الإمبريالية، أي بالشروط الرأسمالية. وحين اتضحت حدود قومية البرجوازية الوطنية كلّ الوضوح، كان العداء المستعار من الطليعة ما بعد الحداثيّة تجاه الضروب الصارمة من الماركسية قد جعل من المستحيل على هذه النظرية الأدبية أن تنتج نقدًا ذاتيًا تاريخيًا وعقلانيًا يطاول حماستها السابقة تجاه هذا النوع من القومية التي تفرض التجانس فرضًا. وبدلًا من ذلك، قُدِّمَتْ ما بعد البنيوية ذاتها بوصفها الردّ الحاسم على القوميّة، في حين أُعيد تفعيل بعض العناصر المنفصلة المستمدَّة من الماركسية - أو من بعض طبعاتها في الأقلّ - (ناهيك بالعناصر المستمدَّة من النسويّة) وأعيد صوغها كعبارات تابعة ثانوية في إطار ما بعد البنيوية. هكذا رأينا ذلك الاقتران الخاص بين العناصر: نظرية أدبية راديكالية في لحظة التنكّر للمكوّن الماركسي في ماضيها؛ صعود الدولة البرجوازية الوطنية في «العالم الثالث» وسقوطها بوصفها موضوعًا لهوى هذه الراديكالية؛ هجوم الرأسمالية العالمي وانتصارها العالميّ، في أواخر ثمانينيات القرن العشرين؛ صعود ما بعد البنيوية، في الميدان النظري. وبذلك كان صعود الأيديولوجيا القومية وسقوطها في التاريخ القريب لهذه النظرية الأدبية قرين تطورات نظرية أخرى وتطورات سياسية مباشرة شهدها هذا العالم.

الفصل الأول

النظرية الأدبيّة و«أدب العالم الثالث»
بعضُ السّياقات

نشأت قضيةُ إقامةِ نطاقٍ أدبيّ جديد، باسم «أدب العالم الثالث»، والتخصّص به في الجامعة المتروبولية في المقام الأول، ولا سيما في إنكلترا وأميركا الشمالية، الأمر الذي يستجيب لضروب محددة تمامًا من الضغوط بتملّك أنواع بعينها من النصوص، وابتداع مجموعة جديدة من المقولات ضمن المقولة المفهومية الأوسع التي هي مقولة «الأدب». يمكن أن نبدأ، إذًا، بعرضٍ مقتضَب لبعض الضغوط - الأدبية، الثقافية، السياسية - وللوضع الأيديولوجي العام الذي يمليها، ويملي علينا من خلالها أن نتكلم أولًا على مقولة موحَّدة هي مقولة «أدب العالم الثالث» ثم أن نعيد، بمقياس واسع، إنتاج تلك الأيديولوجيا ذاتها في كلّ ما نفكّر به ونقوله عن تلك المقولة[1]. وسوف أناقش في الفصل الثامن، نحو نهاية هذا الكتاب، السياقات السياسية المباشرة التي ولّدت «نظرية العوالم الثلاثة» في المقام الأول، قبل أن تغدو مسألة نقدٍ أدبيّ. أمّا الضغوط والمفارقات التي أتفحّصها في هذا الفصل، وكذلك في الفصل الذي يليه، فتتخذ أشكالًا مؤسسية وتعليمية. ومن خلال هذه الأشكال، أتتبّع نَسَبَ إنتلجنسيات معينة ثم أربط ممارساتها بمحدداتها العالمية غير المُقدَّرَة عمومًا حقّ قدرها، وذلك، تحديدًا، من أجل تهيئة الأرضية النظرية لتفحّص الأطروحة الواسعة الانتشار التي مفادها أنّ القومية من هذا النوع أو ذاك هي الأمر الأيديولوجي المطلق الحاسم في نتاجات «العالم الثالث» الثقافية في حقبة الاستعمار والإمبريالية. وسوف أتفحّص هذه الأطروحة مباشرةً في الفصل الثالث.

---

(1) يعيد هذا النصّ إنتاج الملاحظات التي طرحتُها أول مرّة في حلقة بحثيّة في قسم اللغة الإنكليزية في جامعة جواهر لال نهرو، وظلّت في حال من المراجعة من أجل استخدامات لاحقة في غير مكان من دلهي. ولدى مراجعة تلك المادة بغية نشرها في هذا الكتاب، أجد نفسي عاجزًا عن الكلام على نحوٍ لا يفترض وجود الجمهور.

يمكن أن أضيف أنني شعرتُ في البداية بنفور من الكلام على هذه المسائل في سياق الجدالات الهندية لأنّ قضية «أدب العالم الثالث» هذه مرتبطة، بالفعل، بسياق الجامعة المتروبولية وتدريس الأدب في ذلك الوضع، لكنّه كان من الضروري الانكباب على هذه المسائل هنا لأسباب لا تخفى. فعلاقة الجامعة الهندية بنظيراتها البريطانيات والأميركيات، بل تبعيتها لها، هي علاقة جوهرية بل تكوينية على نحوٍ يجعل المعارف التي تُنتَج هناك تغدو فاعلةً على الفور هنا، في علاقةِ سيطرةٍ إمبريالية، تصوغ حتى الطريقة التي نفكّر فيها بأنفسنا. وهذا ما يدفعني، لدى تفحّص الضغوط التي تملي على الجامعة المتروبولية ابتداع مقولات تفهم بها النتاجات الثقافية في هذا الجزء الخاص بنا من العالم، إلى أن أتكلّم أيضًا على الضغوط التي تمارسها الجامعة المتروبولية على الجامعة الهندية الخاضعة أصلًا. وما من مكان تتّضح فيه هذه التبعية الفكرية الطفيلية التي تبديها الجامعة الهندية حيال نظيراتها المتروبوليات كما تتضح في تدريس الإنكليزية. وعادةً ما تنزع هذه التبعية إلى أن تكون أكبر في المستويات العليا، الأكثر نخبوية من تدريس الإنكليزية في الهند: الجامعات الأشدّ امتيازًا، تلك الحفنة من هيئات التدريس الأكثر نخبوية، وتلك الكليات الجامعية الأشدّ ترفًا من حيث تسلّحها بالشهادات والخبرة الأجنبية وقوائم المنشورات والمطامح الأكاديمية. وما أعني به هنا أشدّ العناية هو ضمنيًا تلك الضروب من اضطراب الوجهة التي يعانيها البحث العلمي النخبوي في مؤسساتنا.

تنزع المواقف النظرية التي تنطوي عليها مقولتا «أدب العالم الثالث» و«تحليل الخطاب الاستعماري»، إذ تعلنان أنّ القوميّة هي الأمر السياسي المطلق الأساس في حقبتنا، لأنْ تهدما، بنيّةٍ صريحة أم من دونها، ذلك التاريخ الغنيّ الذي تتّسم به نتاجاتنا الثقافية المعارِضة والراديكالية التي غالبًا ما تتأتى عن ممارسة سياسية شيوعية أومن داخل ثقافة سياسية موسومة بالماركسية على نحوٍ عميق. وما نحتاج القيام به هو بناء معارف أفضل بما لا يُقاس على أساس ذلك الإرث، أمّا التقهقر من النقد الماركسي للطبقات والمستعمرات والإمبراطورية إلى فراغِ قوميّةٍ عالمثالثيّة فهو نكوص سياسيٌّ ونظري. لا شكَّ في أنّ إدراج بعض الكتّاب من «العالم الثالث» في مناهجنا الدراسية القائمة هو مكسب، لكنّه مكسب قليل الأهمية، خصوصًا إذا ما جرى بطريقة انتقائية ومن دون التطرّق إلى العواقب

المترتبة عن حقيقة أنّ «الأدب» من مناطق «العالم الثالث» الأخرى - أفريقيا، مثلًا، أو البلاد العربية أو الكاريبي - لا يأتينا مباشرةً أو بصورةٍ مستقلّة بل من خلال شبكات الجمع والتأويل والنقل التي تتحكم بها البلدان المتروبولية. فحين تصل رواية أميركية لاتينية إلى دلهي، يكون قد جرى اصطفاؤها، وترجمتها، ونشرها، ومراجعتها، وشرحها، وتخصيصها بمكان في أرشيف «أدب العالم الثالث» الناشئ من خلال مجموعة معقّدة من التوسّطات المتروبولية. وهذا يعني أنّها تصل إلى هنا مع تلك العمليات التداولية والتصنيفية المنقوشة مسبقًا في نسيجها ذاته. وسوف أقول الكثير في هذا الكتاب عن هذا الدور المتناقض للإمبريالية التي تعمل في آنٍ على توحيد العالم، في هيئةِ أقنيةٍ عالمية للتداول، وتقسيمه إلى بنى قهرٍ وسيطرةٍ عالميين. يكفي القول هنا إننا حتى حين ننفتح على أوسع مدى ممكن من النتاجات الثقافية العالمية، يُستحسَن أن نبقي في الأذهان ما تتّسم به من قوة قاهرة تلك الأقنية ذاتها التي نفذنا من خلالها إلى هذه المنتجات. بعبارة أخرى، كثيرًا ما كانت الأممية من التقاليد المكوِّنة لليسار، لكنه يُستحسَن أن ندرك في عصر الرأسمالية الراهنة هذا أنّ أنواعًا معينة من الأممية تنشأ أيضًا بصورة عفوية إلى هذا الحدّ أو ذاك من دوائر رأس المال الإمبريالي ذاته، ولا بدّ دائمًا من رسم الحدود بين أممية اليسار وعولمة الدوائر الرأسمالية بكلّ الصرامة الممكنة.

البلد المتروبولي هو المكان الذي يُوسَم فيه نصٌّ أدبيّ أولًا بأنّه نصٌّ عالمثالثيّ، ويوضع في أرشيف مع غيره من مثل هذه النصوص، ثم يُعاد توزيعه عالميًا بتلك الهالة التي تُقرَن به. لذلك، من المفيد أن نزيل التعمية عن مقولة «أدب العالم الثالث» التي تنشأ الآن في الجامعة المتروبولية بوصفها نوعًا من المُعتَمَد المُكَرَّس المضاد الذي لا يوجد فعليًا قبل اصطناعه، شأنه في ذلك شأن أيّ مُعتَمَد مُكَرَّس مسيطر أو طارئ. والسؤال الذي يمكن أن نطرحه هو ما الشروط التي أُقيم فيها هذا الفرع الجديد من فروع الأدب، أعني «أدب العالم الثالث»؟ وسوف يشدّد تناولي الموجز لهذه الشروط على شبكة محدّدة مؤلّفة من أربعة عناصر يعزّز واحدها الآخر: الخلفيات العامة للنظرية الأدبية ذاتها ووضعها المعاصر؛ توفّر البلدان المتروبولية الجديد على عدد كبير من النصوص الأدبية التي وضعها كتّاب غير غربيين وتأثير هذه النصوص المتزايد؛ تنامي أعداد الشريحة الاختصاصية

المهاجرة من البلدان غير الغربية وحضورها الاجتماعي الواسع؛ حلول نظرية سياسية جديدة، في الفترة ذاتها، هي «نظرية العوالم الثلاثة» التي حظيت منوّعاتها الكثيرة بأوسع تداول ممكن، ولا سيّما منوّعها الذي أشاعته أقسامٌ معينة من الطليعة الباريسية ورأت فيه - في مراحل معينة من تطورها، قبل انتهائها إلى مواقف يمينية مباشرةً - بديلًا مُقْنِعًا من الماركسية الكلاسيكية؛ وهو إقناع يتأتّى، كما يمكن أن أضيف، من إتاحة هذا البديل للمرء الاحتفاظ بأوراق اعتماده الراديكالية، بل وتحسينها. ولن أتناول في هذا الفصل سوى العامل الأول من هذه العوامل؛ أي خلفيات النظرية الأدبية المعاصرة وسياقاتها، في حين سيضطلع الفصل الثاني بباقي العوامل. وسوف يمكّن هذا التعليق العموميّ بعض الشيء على سياقات العالمثالثية الأدبية المتروبولية من قيام نقاشات أكمل للمؤلّفين والنصوص التي تشكّل هذا المنحى الأيديولوجي، ولنظرية العوالم الثلاثة، ودور القومية التأسيسي في تلك النظرية، وبعض نقاط الانطلاق البديلة.

1

من المناسب أن نتذكّر، في ما يخصّ وضع النظرية الأدبية المعاصرة، أنّه حتى القطاعات الأكثر تقدّمًا في الدراسات الإنكليزيّة في فترة ما بين الحربين كانت محكومةً بأربعة اتجاهات أساسيّة، متداخلة في بعض النواحي المهمة: النقد التطبيقي لدى إ. آ. ريتشاردز[2]؛ النقد المحافظ الملكيّ شبه الكاثوليكي لدى ت. س. إليوت؛ بعض عناصر الحداثة الطليعيّة التي لم يُنَظَر إليها في البلدان الناطقة بالإنكليزية بالقدر الذي نُظِر إليها في أوروبا القاريّة؛ و«النقد الجديد» الناشئ حديثًا في ذلك الحين لدى رانسوم وتيت وآخرين في الولايات المتحدة[3].

---

(2) يُنظر: مقالة ريموند وليامز البديعة: Raymond Williams, «Cambridge English, Past and Present,» in: *Writing in Society* (London: Verso, 1983),

حيث تجد خلاصةً لمساهمات ريتشاردز الحاسمة - وكذلك لإخفاقاته التامّة - هو وكُثُر إلى جانبه، في كامبردج وأبعد منها.

(3) بات «النقد الجديد»، باستعاراته الكثيفة من ريتشاردز وإليوت وليفيس، مهيمنًا تلك الهيمنة الكاسحة التي فاقت بكثير أقصى هيمنة بلغها «النقد التطبيقيّ» في بريطانيا، مع أنّ اليسار الأميركي (باستثناء وحيد هو كينيث بورك) لم يحدد قطّ حدود نزاعه معه كما حددها اليسار البريطاني - وليامز، تيري إيغلتن، ملهرن، =

كان الدافع لمقاومة هذه الاتجاهات الحصرية الإقصائية - والتقنيّة، في كثير من المجالات - أقوى في إنكلترا، حيث كان ثمّة تراث أقدم بكثير من الدراسة الأدبية المعنيّة بما هو اجتماعيّ. وتمثّلت مجموعة مجلة *Scrutiny*، بقيادة ف. ر. ليفيس، ما في النقد التطبيقي من قيمة تعليمية، وجعلت نقلتها الناجعة باتجاه تحديد معايير موضوعية للتحليل الأدبي تحلّ محلّ التصورات الأرستقراطية عن «الذائقة» الأدبية، مع إلحاح على وضع نصوص الأدب الإنكليزي في سردية الحياة الاجتماعية الإنكليزية الأوسع. وقد وَثَّقت الانتقادات الأحدث التي طالت الاتجاه الليفيسيّ تورّط هذه المجموعة العميق مع أيديولوجيات الطبقة الوسطى المحافظة. وكثيرًا ما وُثِّقت بما يكفي رؤية ليفيس التي تكاد تكون خلاصيّة إلى الدراسات الإنكليزية بوصفها سبيلًا محددًا لخلاص إنكلترا الثقافي[4]. لكنّ مواقف هذه المجموعة كان فيها أيضًا نوعٌ شعبويّ من الراديكالية[5]. وهذا الجانب الشعبويّ هو ما التقطه ريموند وليامز، ثمّ جمعه إلى خلفيته العمالية الويلزية، وإلى

= وسواهم - بالعلاقة مع ليفيس على وجه الخصوص ومع «النقد التطبيقي» والمنوّعات التقنية على «القراءة اللصيقة» (Close Reading) عمومًا. بدلًا من ذلك، جاء التحدي الجوهري لـ «النقد الجديد» من أفراد مثل كريجر: Murray Krieger, *The New Apologists for Poetry* (Minnesota: University of Minnesota Press, 1956),

وفراي Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton, N.J: Princeton University Press, 1957),

وكيرمود Frank Kermode, *The Romantic Image* (London: Routledge and Kegan Paul, 1957),

وغراف Gerald Graff, *Poetic Statement and Critical Dogma* (Evanston: Northwestern University Press, 1970)

أو من التفكيك، الأمر الذي يفسّر جزئيًا تعايش اليسار الأميركي مع هذه المواقف، ولا سيما الموقف التفكيكي.

(4) أمْتَنُ نقدٍ للاتجاه الليفيسيّ قُدِّمَ حتى الآن هو نقد فرانسيس ملهرن، على الرغم من ضرورة القول إنّ مقالته الرائعة «English Reading» الواردة في Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration* (London: Routledge, 1990)

متفوقة نوعيًا على كتابه السابق: Francis Mulhern, *The Moment of Scrutiny* (London: Verso, 1979) الذي بدا قطعيًا.

(5) يُحسن ملهرن على نحو خاص تفكيك الجوانب الذكورية في هذه الشعبويّة، تلك الجوانب التي تتمثّل في الحياة الشخصية لكلّ من فرانك ريموند ليفيس وكويني دوروثي ليفيس وشخصيتيهما العامتين بتثمين أيديولوجيّ الذكر الرياضي وربّة المنزل البارعة. ولا نكاد نحتاج إلى القول إنّ هذا المنوّع المحدد من منوّعات الذكوريّة هو أساس إعجاب ليفيس غير المحدود بلورنس وأساس قراءته لعمله نساء عاشقات، على وجه الخصوص.

نوع من الراديكالية سبق أن دفعه إلى الحزب الشيوعي، عندما عاد من الحرب وبدأ العمل على كتابه الرصين **الثقافة والمجتمع**. كما أنتج خلال العشرين عامًا اللاحقة أو نحوها عددًا كبيرًا من الدراسات من بينها **الريف والمدينة** الذي قد يكون الكتاب الأشدّ إثارة بين جميع كتب النقد الأدبي المكتوبة بالإنكليزية - جابت النطاق ذاته الذي سبق أن جَابَهُ ليفيس، وأعادت رسم خريطته بطرائق أصيلة وراديكالية ومقنعة للغاية. وعند وفاة وليامز، في عام 1988، كان قد جدّد حتى المصطلحات التي تصوّرت الدراسات الإنكليزية من خلالها العلاقة بين الأدب والثقافة والمجتمع والتاريخ. لا أعني أنّ وليامز حاز أيّ نوع من السلطة التي حازها إليوت، مثلًا، ولا يزال يحوزها في بعض الدوائر، خصوصًا في جامعاتنا وأقسامنا وبين عليّة أدبائنا. لكننا لا نخاطر إذ نقول إنّه بين شعبوية ليفيس المحافظة ومنظورات وليامز الماركسية باطّراد - وبين ضربيّ التفكير اللذين مثلهما هذان الشخصان، والتأثيرين اللذين مارساهما - لم تنقطع القطاعات الأكثر تقدّمًا بين الإنتلجنسيا الأكاديمية الأدبية في الجامعات البريطانية عن تصدّيها الثابت نسبيًا لما للإنتاج الأدبي من رحم اجتماعي، حتى في ذروة الحرب الباردة.

كان هذا التطور البريطاني، من بعض النواحي، في حالٍ من التعارض الحاد مع نظيره الأميركي الذي سنناقشه أدناه، الأمر الذي يمكن إيضاحه هو أيضًا بإلقاء نظرة أوسع قليلًا على مسيرة وليامز. بدأ وليامز ممارسة نفوذه الواسع في بريطانيا مع نشر كتابه **الثقافة والمجتمع** (1958)[6]، حوالى الوقت الذي نشر فيه نورثروب فراي كتابه العمدة **تشريح النقد** (1957)[7]، حين كانت مسيرة أمثال بول دي مان وهارولد بلوم قد انطلقت أيضًا. بعبارة أخرى، في حين راحت ردّة الفعل على «النقد الجديد» في الولايات المتحدة تنتقل على نحو متزايد صوب مسائل الجنس الأدبي، بتعريفها المحافظ، أو إلى التفكيك والمواقف المرتبطة بها، كان نقد إ. آ. ريتشاردز وليفيس في إنكلترا ينتقل يسارًا. ولم يكن ذلك مسعىً منفردًا، مع أنّ ذكريات وليامز اللاحقة حول مدى شعوره بأنّه كان وحيدًا في ذلك الحين

(6) Raymond Williams, *Culture and Society 1780-1950* (London: Welsh Progressive, 1958).

(7) يُنظر: Frye, *Anatomy of Criticism*.

تستحق احترامنا[8]. ذلك أنّه حين تجمّد المناخ الفكري في الولايات المتحدة عند أسوأ أنواع مناهضة الشيوعية التي عرفتها الحرب الباردة، كانت مجموعة مؤرّخي الحزب الشيوعي البريطاني تلتئم في مشروع جمعيّ وتبدأ تغيرها المشهد الثقافي البريطاني[9]. كان عضوان في هذه المجموعة، هما موريس دوب وكريستوفر هيل، قد نشرا أعمالًا مهمة من قبل[10]، لكن توكيدهما أنّهما مجموعة، وكذلك أفضل أعمالهما، جاءت بعد الحرب، وهي الفترة التي دشّنها، إذا جاز التعبير، نشر كتاب دوب دراسات في تطور الرأسمالية (1946)[11]. ولا شكّ في أنّ هذا النوع من البحوث وفّر مناخًا داعمًا لأعمال وليامز وأمثاله، في ما يتعلّق بالدراسات الأدبية والثقافية على وجه التحديد، لكن يبقى جديرًا بالذكر هنا أنّ الأمر تعدّى بكثير مسألة الدّعم البسيط الذي يقدّمه فرع أكاديمي قريب. ولا شكّ في أنّ صلات وليامز الشخصية مع الحزب الشيوعي لم تنقطع تمامًا، كما تشير الدلائل المتاحة، على الرغم من انفصال وليامز عن الحزب بعد عودته من الحرب. وهناك من ثمّ تلك الواقعة المتمثّلة في أنّ عددًا من هؤلاء المؤرّخين قدّم للدراسات الثقافية مباشرةً مساهمات لا تقدّر بثمن. ففيكتور كيرنان ناقدٌ للأدب كبير بحدّ ذاته، وهيل نفسه واحدٌ من الباحثين الثقاة في ميلتون و«ثقافة» القرن السابع عشر عمومًا[12]،

---

(8) يُنظر، مثلًا، تعليقات وليامز التمهيدية في كتابه الماركسية والأدب على العزلة التي عاشها في ذلك الوقت، في الدراسات الأدبية خصوصًا: Raymond Williams, *Marxism and Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1977).

(9) بدأت الـ *Monthly Review* أيضًا بالصدور - في نيويورك، في عام 1949 - في فترة جلسات استماع لجنة الأنشطة المعادية لأميركا في مجلس النواب وانطلاق الحرب الباردة. وهذه المجلة، المنشغلة بالاقتصاد السياسي أكثر من انشغالها بالتاريخ، والمنكبّة على تعيين حدود ماركسية أمضى وأوسع من ماركسية الحزب الشيوعي الرسميّ، كان لها مع دار النشر المرتبطة بها أثر ليس بالقليل مطلقًا في تلك الشروط. لكن ذلك الأثر، مقارنة بالتطورات البريطانية في الفترة ذاتها، بقي مقتصرًا على شريحة مثقفة أضيق بكثير، ولم يكد يترك علامة على الثقافة عمومًا، وبقي اليسار الأدبيّ هو الأقلّ تأثرًا.

(10) يُنظر، مثلًا، عمل دوب: Maurice Dobbs, *Political Economy and Capitalism* (London: George Routledge and Sons, Ltd., 1937).

وعمل هيل: Christopher Hill, *The English Revolution 1640* (London: Lawrence and Wishart, 1940).

(11) يُنظر: Dobbs, *Political Economy*.

(12) ثمّة، بالطبع، عمله البديع: Christopher Hill, *Milton and the English Revolution* (New York: Penguin, 1977),

وكذلك عمله الأقلّ شهرة: Christopher Hill, *Some Intellectual Consequences of the English* = *Revolution* (Madison: University of Wisconsin Press, 1980),

فضلًا عن أن إ. ب. تومسون الذي كان عمله الكبير الأول دراسةً عن وليام موريس بعنوان وليم موريس: من رومانسيّ إلى ثوريّ (نُشرت في عام 1955 ثم نُقّحت في عام 1977)[13]، ويُعَدُّ عمله قيام الطبقة العاملة الإنكليزية (1963)[14] واحدًا من النصوص الأساسية في كلّ برنامج للدراسات الثقافية، في أيّ مكان في العالم[15]. كانت تلك المجموعة من النتاجات الفكرية جزءًا - تكوينيًا، بلا شكّ - من البيئة التي تَشَكَّلَ فيها وليامز فكريًا، على الرغم من مواصلته الابتعاد عن الماركسية في تلك الفترة. لكن كانت هناك أشياء أخرى أيضًا، مثل العمل عن تعليم الكبار الذي أقام فيه وليامز شراكات مع مثقفين مثل هوغارت[16]، والنشاط السياسي المباشر في منظمات مثل «حملة نزع السلاح النووي» التي أثبتت استدامتها وأثبتت، بالنسبة إلى وليامز نفسه، أنها جسر نحو «اليسار الجديد»، حين برز هذا الأخير بوصفه اتجاهًا مميّزًا في ستينيات القرن العشرين، ونحو الضغوط الحيّة المتأتية عن ضروب الانخراط الجمعيّ التي ساعدته على أن يجد لنفسه، على مرّ السنين، ماركسيةً أفضل من أيّ شيء سبق أن عرفه في شبابه.

كانت مسيرة وليامز نوعًا من الأوديسة، على نحوٍ معاكس تمامًا لما يحصل غالبًا حين تُخلي التزامات الشباب وأهواؤه المكان للاندماج المهنيّ والتبرجز المتزايد. وظلّ فكر وليامز يواصل تحرّكه يسارًا، على الرغم من احتراسه الدائم ومقاومته الدائمة للإفراط في الاندفاع أبعد من عتبات القناعات القائمة. ولم يفقد

= أيضًا عمله البديع بالمثل: Christopher Hill, *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries* (London: Faber and Faber, 1984).

يبقى الأمر المهم أنّ أعمال هيل هي في الحقيقة انكبابٌ يستخدم أدوات المؤرّخ المحترسة إلى أبعد حدّ، على نقطة التلاقي المحددة التي تغدو عندها الثقافة تاريخًا.

(13) E. P. Thompson, *William Morris: Romantic to Revolutionary* (London: Lawrence and Wishart Ltd., 1955; New York: Pantheon Books, 1977).

(14) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (London: Victor Gollancz, 1963).

(15) توفّر القراءة المقارنة لهذين النصّين مفاتيح أساسية لمسار تومسون خلال ما يقارب ربع القرن، من الشيوعية إلى ضرب من ضروب العمالية اليسارية.

(16) برز ريتشارد هوغارت لاحقًا كمؤسس لمركز الدراسات الثقافية المعاصرة (The Centre for Contemporary Cultural Studies).

ويبقى عمله عن تعليم الكبار، Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (London: Chatto and Windus, 1957)، واحدًا من الكلاسيكيات، بالطبع.

قطّ ما اكتسبه من كتابة كتبه الباكرة، لكنَّ الثقافة التي تقف وراء أفكاره في كتاب **مشكلات المادّيّة والثقافة** (1980)[17]، على سبيل المثال، هي أوسع بلا شكّ، وأكثر يساريّة، وأشدّ تأسيسًا نظريًا. لكنَّ اللافت، لدى قراءة مجموعتيّ مقالاته اللتين نُشرتا في عام 1989 بعد وفاته، **سياسات الحداثة**[18] و**مصادر الأمل**[19]، هو حقيقة أنَّ عقله غدا أكثر شغفًا في تلك السنوات الأخيرة من حياته. ولا شكّ في أنّه كان لكتابه **الثقافة والمجتمع** تأثيره الهائل في بريطانيا، على الرغم من قلّة تأثيره في الولايات المتحدة. ومع ذلك، ظلّ يُنظَر إلى وليامز، وصولًا إلى نشر كتابه **الريف والمدينة** (1973)[20] بل وبعده، على أنّه مجرد صنف بالغ التميّز من نقّاد الأدب/الثقافة، وظلّ يُنظَر إلى انتمائه الناشط والمتواصل إلى اليسار طوال تلك الفترة – ذلك الانتماء المحفوظ الآن في وثائق مثل **بيان عيد العمّال 1968**[21] – على أنّه ليس محوريًا في مشروعه النقديّ، الأمر الذي يعود في جزء منه إلى العلاقة الملتبسة التي حافظ وليامز عليها مع الماركسية النظرية.

جاء التحوّل الحقيقي، فعليًا، في منتصف سبعينيات القرن العشرين وبعدها. وطبيعيٌّ أنَّ تحوّل وليامز باتجاه الماركسية النظرية في هذه المرحلة كان مرتبطًا، في جزء منه، بإدخال كثير من نصوص الماركسية القاريّة (من غرامشي إلى كوليتي، ومن ألتوسير إلى غولدمان) إلى الجزر البريطانية، عن طريق مجلة الـ *New Left Review* أساسًا. لكنّ المميّز في الأمر هو أنَّ هذا التغيّر اتّخذ شكل إعادة التفكير في مقولات فكره القائمة. فقد كان لاسترجاع وليامز جهاز مقولاته الموجود في خلفية كتابه **الثقافة والمجتمع**، ذلك الجهاز الذي نشره الآن في كتابه **الكلمات المفاتيح** (1976؛ طبعة موسّعة ومنقّحة في عام 1984)[22]، وإعادته النظر

(17) Raymond Williams, *Problems in Materialism and Culture* (London: Verso, 1980).

(18) Raymond Williams, *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism* (London: Verso, 1989).

(19) Raymond Williams, *The Politics of Modernism: Against the New Conformists* (London; New York: Verso, 1989).

(20) Raymond Williams, *The Country and the City* (London: Chatto and Windus, 1973).

(21) Raymond Williams (ed.), *May Day Manifesto 1968* (Harmondsworth: Penguin, 1968).

(22) Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (London: Croom Helm, 1976; New York: Oxford University Press, 1984).

فيه خلال عمله على كتابه الماركسية والأدب (1977)[23] على وجه التحديد، المكانة التي لتوقّفٍ له دلالته، توقّفٌ يربط عمله السابق باللاحق لكنه يشرع أيضًا برسم خطّ حدود واضح بينهما. هكذا أخذت مهمة إعادة النظر هذه شكلَ ما يبدو لي على أنّه كتاب بالغ التأثير، هو السياسة والآداب (1979)[24]، أخضع فيه وليامز نفسَه لاستجوابٍ متواصل، مهذّب وصارم في آنٍ، من طرف باحثين ماركسيين من جيل أصغر، وأجاب بتأملات في عمله اتّسمت بصدق مذهل، صدق يمنح القدرة والتمكين بالمعنى الدقيق للكلمة. وراح عمله في العقد الأخير يزداد قوة، مع أنَّ اتساع نطاق اهتمامات هذا العمل يصعب احتواؤه في كتاب معين. وفي هذا السياق، عَمِلَ وليامز على ترسيخ مستوى للخطاب النقدي يصعب أن تخلخله تلك الضروب من البدع الجديدة والأرثوذكسيات الجديدة التي سيطرت على الدراسات الأدبية، في أجزاء من اليسار البريطاني نفسه، وأكثر منها في الولايات المتحدة.

يختلف التكوين الفكري الأميركي من نواحٍ مهمّة. فلم تكن ثمة ثقافة للطبقة العاملة من النوع الذي كان لدى إنكلترا منذ الشارتيين[25] في الأقل. وتمثّلت الخصائص الرئيسة للثورة البرجوازية في الولايات المتحدة في أنّها: (أ) قام بها جزء من السكّان المستوطنين ضد النظام الاستعماري الذي سبق له أن كوّن أولئك السكّان في الأصل؛ و(ب) قامت فيها الهيمنة البرجوازية قبل أن تتوطد تمامًا طبقات الرأسمالية الصناعية، وبقيادة متقدّمة أيديولوجيًا كما كانت عليه الحال في فرنسا الثوريّة لكنها متأتية أساسًا، في تركيبها الطبقي، من اقتصاد المزارع الخاص بملّاك العبيد، في حين احتلت رؤوس أموال نيو إنغلاند التجارية والصغيرة في أغلبيتها موقعًا خاضعًا. وتمثّلت العاقبة المتناقضة في أنّ الثورة الأميركية كانت

---

(23) يُنظر: Williams, *Marxism and Literature*

(24) Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review* (London: New Left Books, 1979).

(25) الشارتيّة (Chartism)، حركة من حركات الطبقة العاملة الإنكليزية بين عامي 1838 و1857 رمت إلى الإصلاح السياسي من خلال الإصلاح البرلماني أساسًا، واستمدت اسمها من «ميثاق الشعب» (The People's Charter) عام 1838. (المترجم)

أكثر تقدّمًا من الثورة الفرنسية من بعض النواحي، واحتفظت في الوقت ذاته ببعض الجوانب بالغة الرجعية حيث استغرق إحكامها التام ما يقارب القرن الكامل، فلم تكتمل إلا في عام 1864 مع تدمير اقتصاد المزارع، واستيعاب السكّان العبيد في دوائر المُزَارَعَة أولًا ثمّ في دوائر العمل المأجور.

لا يمكن فصل أصول الرومانسية الإنكليزية عن الأهواء المناهضة للرأسمالية عند بليك، فضلًا عمّا في ماضيها من راديكالية ميلتون الكرومويلية؛ بل إنّ ووردسورث وكولريدج نفسيهما كانا، قبل تحولهما إلى محافظين، نصيرين راديكاليَين للمحتوى اليعقوبي في الثورة الفرنسية. بخلاف ذلك، كانت التيارات الرومانسية الأميركية الرئيسة نبويّة ومتعالية، متفائلة وواثقة؛ الأمر الذي تمكن رؤيته بسهولة ما إن نقف ونتأمّل، مثلًا، ما كان يعنيه «التعالي» عند كلّ من بليك وإيمرسون على التوالي. وفي البانثيون أو مجمع العظماء الأميركي للقرن التاسع عشر، لا نرى العنصر الكرومويلي إلا لدى أناس مثل فريدريك دوغلاس - في أغاني العبيد وسردياتهم، ولدى سوجورنر تروث، وجون براون، وحركة إلغاء العبودية الراديكالية - في حين بلغ من عنصرية المؤسسة الأدبية الأميركية أنّ إدراج دوغلاس في هذا البانثيون لم يجرِ إلا مؤخّرًا ولا يزال مسألة خلافية، في حين عُهِدَ بالباقين إلى غموض «أدب الأقليات». ولا شكّ في أنّ ويتمان، من بين الشعراء الأميركيين الكبار في ذلك الوقت، هو الأشدّ «يعقوبيّة»، لكنّ الأعراض الدالّة على الميل النبوئي في الرومانسية الأميركية واضحة لديه. لم تكن التجربة التي أنتجت هذه الرومانسية - ولا سيما تيارها الإيمرسوني المسيطر - تجربة رأسمالية صناعية، كما هي الحال في إنكلترا، بل تجربة مجتمع منتجي السلع الصغار المستقلين، ذلك المجتمع الذي كان نمط الوجود السائد بالنسبة إلى الطبقات المتوسطة على الساحل الشرقي حتى أواسط القرن التاسع عشر.

من الأمثلة الدالّة على هذا الصعيد مثال إميلي ديكنسون، شاعرة القرن التاسع عشر الأميركية الأشدّ لفتًا للانتباه والإنتلجنسيّة الأدبيّة التي لم تلد الولايات المتحدة من يفوقها في شدّة الرهافة. كتبت ديكنسون بعض أعظم قصائدها في سنوات الحرب الأهلية الأميركية، وما فيها من ألمٍ هو ألمٌ ممضٌ تمامًا كذلك

الذي نجده لدى بليك، لكن تلك التجربة الحاسمة التي عاشها جيلها تغيب عن عملها كلّ الغياب، ما خلا بضع إحالات واستعارات غامضة. وهي، بافتقارها إلى ضروب أخرى من التقاليد والجماعات، تبدو مدفوعةً إلى عيش آلامها العميقة في خصوصيةٍ فُصِلَت، بغية فهمها، ذلك الفصل الجذريّ عن العام والسياسيّ. ولا أعني هنا أنّ إيمرسون أو ديكنسون كانا من المحافظين المقتنعين ولو من بعيد، على نحو ما كان عليه المحافظون البريطانيون دائمًا، ولا أعني أنّه لم تكن هناك تيارات أخرى حتى داخل التقليد السائد. فثمّة الحضور الساحق لمارك توين، مثلًا، في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر. وإذا ما خطونا خارج التقليد السائد، فهناك بالطبع مجموعة كبيرة من الكتابات لنساء يخبرننا بالكثير عن شدائد التبرجز في مجتمع مُجَنْدَر، فضلًا عن الأدب الأسود الذي يوثّق بطرائق بالغة الوضوح قدرًا كبيرًا من الألم والقسوة اللذين قامت عليهما روعة أميركا.

ما أعنيه هو أنّ التراث الأدبي الذي ورثته الحداثة الأميركية من ماضيها النخبويّ نادرًا ما أملته طاقات الطبقة العاملة، وأنّه كان محكومًا إلى حدٍّ كبير بالتفاؤل غير المحدود والكاره للثقافة بعض الشيء لدى منتجي السلع الصغار في نيو إنغلاند، وأنه عقد هدنة، إلى هذا الحدّ أو ذاك، مع عنصرية مجتمعه وتجاريّته. وحتى حين كانت هذه التجاريّة والإنتاج السلعي الصغير في نيو إنغلاند، فضلًا عن مجتمع العبيد في الجنوب، يخلون المكان، في النصف الأخير من القرن التاسع عشر، لسيطرة رأس المال الصناعي الضخم، كانت القضية الحاسمة بالنسبة لأساطين القَصّ الأميركي، مثل هنري جيمس، هي ما إذا كانت الطبقة الحاكمة في هذا المجتمع الصناعي الجديد سوف تتعلّم طرائق الأرستقراطية الأوروبية المترفة أم ستنحدر إلى أشدّ أشكال الصنمية السلعية. فثمّة توتر واضح في أعمال جيمس يتمثّل بانجذابه ونفوره اللذين يكادان أن يكونا متساويين حيال كلٍّ من الغطرسة الأرستقراطية لدى النخبة الثقافية الأوروبية وأشكال الفردية البرجوازية المتفاخرة التي كانت تتخذ في الولايات المتحدة شكلًا أشدّ رسوخًا منه في أوروبا وأكثر وضوحًا. أمّا تكلفة هذا النمو الأميركي غير المسبوق - بالنسبة إلى المهاجر والأسود والمزارع الفقير في الغرب الأوسط - فأمرٌ ما كان جيمس ليبدي تجاهه كبير اكتراث في أيّ حال.

ليس مستغربًا، في هذا السياق، أن تكون الحداثة الأميركية قد صارت محافظةً ونخبويّة على نحوٍ عميق، مع نبرات عنصرية في كثير من الأحيان. ومن الشعراء الأربعة - باوند وإليوت وستيفنز ووليامز - الذين عادةً ما يُعتبرون أساطين الحداثة الأميركية، فإن وليامز وحده من كان لديه ميل شعبويّ[26]. ومن المسلّم به أنّ ثلاثينيات القرن العشرين شهدت أيضًا موجة مفاجئة من الراديكالية الأدبيّة والثقافيّة، لكنّ الأمرين اللافتين في شأن تلك الراديكالية هما (أ) حقيقة أنّها لم تترك وراءها أيّ متن من الفكر النقدي الراديكالي، حتى من وزن عمل كريستوفر كودويل[27]، مثلًا، في إنكلترا؛ (ب) السرعة التي اختفت فيها كظاهرة أدبية، فلم تترك سوى أثر ضئيل في الثقافة الأدبية اللاحقة بعد الحرب مع أنّها تركت وراءها في المجتمع الأوسع كثيرًا من التيارات التحتيّة التي غذّت، بصمت إلى هذا الحدّ أو ذاك، صعود اليسار الجديد في ستينيات القرن العشرين. وبعد الحرب العالمية الثانية، حين تعزز موقع الولايات المتحدة بوصفها القوة الرأسمالية القائدة في العالم، كان الإجماع الوطني اليميني هائلًا، وكان الرهاب المعادي للشيوعية مرضيًا، إلى درجة أنّ تلك الشخصيات المنفردة، مثل كينيث بورك، التي واصلت القيام بعمل راديكالي جدّي في النظرية الأدبية والثقافية كانت مهمشةً تمامًا.

بلغ من أمر الأثر التراكمي لهذا التكوين الثقافي أنّه حين ظهر «النقد الجديد» في الأفق - بأفكاره الصنمية عن الاستقلال المطلق لكلّ عمل أدبي

---

(26) قناعات إليوت الملكية والاستعمارية معروفة بما فيه الكفاية، وهي تطفو على السطح في قصيدته الأرض اليباب، بطرائق بغيضة، إلى جانب احتقاره الجنس لدى النساء الفقيرات والعاملات، ذلك الجنس الذي يُمارَس في بنية القصيدة بالروائع الجليلة لملكة الشعب كلّه «إليزابيث وليستر/ مجاذيف تصطفق». يُنظر، على نحو خاص، المقطع الثالث من القصيدة، بعنوانه الفرعي «عظة النار». وفي حالة باوند، ليس دعمه الشديد لموسوليني سوى قمة جبل الجليد؛ فبنية عمله الكانتوس بكاملها لا تنفصل عن صلاته بالفاشية ومعاداة الساميّة وشتى ضروب العنصرية، وتفضيله العام الحكم السلطوي الأرستقراطي في جميع العهود والحضارات.

(27) كريستوفر كودويل (Christopher Caudwell) (1907-1937): كاتب ماركسي بريطاني، له كتابات في الفلسفة والنقد الأدبي والفيزياء والطيران، فضلًا عن كتاباته الشعرية والقصصية والروائية. انضم إلى الحزب الشيوعي البريطاني، والتحق بالألوية الأممية التي قاتلت في إسبانيا إلى جانب أنصار الجمهورية وقُتل هناك. نُشر كثير من كتبه بعد وفاته. (المترجم)

مفرد، وفكرته ما بعد الرومانسية عن «الأدب» بوصفه نوعًا خاصًا من اللغة التي تسفر عن نوع خاص من المعرفة - أثبتت ممارسته القراءة المتشيّئة هيمنتها التامة في الدراسات الأدبية الأميركية على مدى ربع قرن أو أكثر، وأثبت أنّه مفيد للغاية كأداة تعليمية في قاعات الدرس الأميركية، وذلك على وجه التحديد لأنّه لا يقتضي من الطالب إلا أدنى معرفة بأيّ شيء ليس «أدبيًا» على وجه الدقّة - لا بالتاريخ الذي ليس تاريخًا أدبيًا أساسًا، ولا بعلم الاجتماع، ولا بالفلسفة - ولا يطالب هذا الطالب سوى بمعرفة إجراءات الشكلانيّة الأدبية ومبادئها التي لا يمكن أن تُقبَل تمامًا، هي أيضًا، بكامل صرامتها الوضعيّة نظرًا إلى التزامها القبليّ انتزاع معنى أيديولوجي معين من كلّ نصّ أدبي. وبات النصّ المحبَّب لـ «النقد الجديد» هو القصيدة الغنائية القصيرة، وذلك تحديدًا لأنّها أسهل فصلًا عن مجموعة النصوص الأكبر، بل عن العالم نفسه، لتغدو الأساس لتحليل تفاصيل النُّظُم الدقيقة، وتمثّلت مزية ذلك التعليمية في أنَّ مثل هذه التحليلات للقصائد الغنائية القصيرة يمكن أن تتناسب تمامًا مع الساعة الواحدة المخصصة للحصّة الجامعية. كما عملت هذه المزية التعليمية، وما يقترن بها من فصل «الأدب» عن أزمات الحياة الواقعية ومعاركها، على إخفاء أيديولوجية بعض أعلام «النقد الجديد» الذين دُعوا على نحو غريب بـ «الشعبويين الزراعيين» لكنهم كانوا في الواقع سادةً برجوازيين من الجنوب الجديد، والورثة الثقافيين لطبقة ملّاك العبيد القديمة. لكن الأهمّ من ذلك هو أنَّ «النقد الجديد» بلغ أقصى قوته في أربعينيات القرن العشرين، حين أطلقت الولايات المتحدة الحرب الباردة ودخلت مرحلة المكارثية، وأنَّ تدهور هيمنته الحاسم بدأ في أواخر الخمسينيات مثل انحسار المكارثيّة، بمعناها الدقيق، وراح مبدأ أيزنهاور يفسح المجال لتلك الاتجاهات المتناقضة التي ازدهرت أخيرًا في عهد كينيدي، سنوات الليبرالية الأميركية الذهبية التي أسفرت عن حرب فيتنام. وهذا المزيج الخاص الذي يجمع القراءات المتشيئة للقصائد الغنائية القصيرة وفصلها الشكلاني إلى الابتعاد المتعمد عن أشكال السرد النثري، بما لها من مواقع لا مفر منها في الحياة الاجتماعية، كان، إذا جاز التعبير، اللازمة الموضوعية لضروب أخرى من الابتعاد والتشيّؤ اقتضتها الثقافة الأوسع.

جاء الخروج الأول على «النقد الجديد» في هذه الفترة الانتقالية: من نقّاد مثل نورثروب فراي، احتفظوا بتصوّرٍ للأدب يراه لغةً خاصةً تسفر عن نوع خاص من المعرفة، لكنهم ألحّوا أيضًا على أنّ النصوص الأدبية الفردية ببساطة لا تمكن مناقشتها خارج سردية كبرى من السرديات. وما رآه فراي، بالطبع، هو وجوب أن توضع أيّ قصيدة أو رواية في سردية شكلانيّة واسعة شاملة لجميع الأجناس والصيغ الأدبية. ولم تكن القصيدة الغنائية القصيرة نصّه المفضّل بل القصيدة السردية الطويلة، ولا سيما من جنس الرومانس أو جنس الكوميديا، التي عادةً ما تكون أقلّ تشوّهًا بشدائد العيش في مجتمع. ذلك أنّ المقام الحقيقي للأدب يبقى في الجليل الميتافيزيقي، ومن الأفضل الديني: فالقصيدة، كما يخبرنا فراي، تكتب ذاتها من خلال الشاعر، وتاريخ الأجناس المغلق الذي يعيد إنتاج ذاته هو التاريخ الحقيقي لبنى الحضارة العميقة التي لا يقوم فيها الشاعر الفرد إلا بوظيفة تواصلية عارضة، بوصفه موقعًا لهذا القدر أو ذاك من الإحكام اللغوي. ولقد أثبتت هذه المحاولة النقديّة الأدبية لاحقًا أنّها مفيدة في تمهيد الطريق للبنيوية، وكذلك لما عُرف باسم «نظرية الخطاب»: قيام اللغة بالكلام من خلال البشر، تشكيل الخطاب للفاعلية الإنسانية، رؤية كلّ جنس إمّا بوصفه خطابًا مميّزًا أو بوصفه شكلًا محددًا من أشكال الانتظام الخطابي الذي ينتظمه الأدب. وبذلك يكمن عمل الناقد في قدرة أشكال الانتظام هذه على توليد المنطوقات، اللانهائية إلى هذا الحدّ أو ذاك. كما أفسحت هذه المحاولة المجال لشتّى ضروب اللاعقلانية الرومانسية اللاإنسانوية، بتركيزها على الإلهام غير العقلاني، مكررةً على هذا النحو المجاز الرومانسي عن الشاعر بوصفه نبيًّا ومهبطًا للوحي، وعن الكتابة التي لا تنبع من ضغوط التاريخ والمجتمع ولا من خيار الكاتب نفسه، بل من قدرة الأدب على كتابة ذاته بتوسّط الكاتب. وكانت الفترة الحاسمة في تكوين فراي الفكري - بين كتابه التناظر المخيف (1947)[28] وكتابه تشريح النقد (1957)[29] - قد شهدت ذروة المكارثية، ولم يغدُ نفوذه حاسمًا، لفترةٍ، إلا بعد ظهور عمله الأخير هذا.

(28) Northrop Frye, *Fearful Symmetry: A Study of William Blake* (Princeton: Princeton University Press, 1947).

(29) Frye, *Anatomy of Criticism.*

برزت الشخصيات التي سيطرت على المشهد الأدبي الأميركي منذ ستينيات القرن العشرين وصاعدًا - شخصيات مثل بول دي مان وهارولد بلوم - نحو نهاية هذا الانتقال من المعاداة المرَضيّة للشيوعية على طريقة دالاس إلى الإمبريالية «الليبرالية» الكليلة على طريقة كينيدي: الانتقال من كوريا إلى فيتنام، إذا جاز القول. ولا شكّ في أنّ الأصول السياسية لأفكار دي مان أكثر تعقيدًا وإثارةً للسخط، نظرًا إلى صلاته النازية التي لم يعترف بها قط أو يواجهها علنًا طوال حياته، لكن بمقدورنا أن نشير إلى بعض خطوطها العريضة. أمّا أثر بلوم فتمثّل، أولًا، في تفضيل الحركة الرومانسية بوصفها الحركة الحديثة، موسّعًا الميول التي سبق أنّ عبّر عنها كلّ من فراي وكلينث بروكس، إنّما مع دفعها في اتجاهات نيتشويّة أبعد؛ وثانيًا، في وضع اختلاف النصوص اللاحقة وسط ضروب القلق التي تثيرها النصوص السابقة، حيث يغدو حقل الإنتاج النصي محلّ نزاع وصراع، في حين يبقى تاريخ مثل هذه المنتجات والنزاعات نصّيًا على وجه التحديد. وعلى الرغم من انزعاج بلوم الشديد اللاحق لصعود التفكيك، كان عاجزًا تمامًا عن شنّ هجوم نظريّ مضاد نظرًا إلى ميله النقديّ الأدبيّ غير النظريّ أساسًا وتورطه المسبق مع الميل الرومانسي، الديني، النبوي، الإيمرسوني من جهة، النيتشوي من جهة ثانية، والتوراتيّ من جهة ثالثة. ونجد هذا التفضيل ذاته للرومانسية في أعمال دي مان الباكرة، على الرغم مما يخالطه منذ ذلك الحين من تفضيله قراءة الرومانسيين أنفسهم من خلال هايدغر. وربما أمكن القول إنّ انزلاقه اللاحق إلى مواقف دريدية قد سهّلته الأشكال الهايدغرية من العداء للعقلانية. وفي أيّ حال، كان التوجّه العام للتفكيك الأميركي تقنيًا رفيعًا، منقطعًا عن أيّ نوع من الراديكالية السياسية ربما يكون قد عرفها تكوينه الفرنسي الأصلي، وتمثّلت عاقبة ذلك المطلقة في جعل النصّ مستغلقًا تمامًا. فإذا ما كان النقّاد الجدد قد فضّلوا النصّ المعزول كي يتأملوا جماله وتماسكه، فقد عزله التفكيك كي يضع اليد على انحلاله المتأصّل في نصّيته ذاتها؛ لكن انغلاق النصّ، أو نأيه المستغلق، كان الشرط المسبق لقراءته في الحالتين. وانجذاب فراي وبلوم ودي مان، كلّ بطريقته، إلى طبعات من اللاعقلانيّ والدينيّ والرومانسيّ ساهم في قيام بنية شعورية في النقد الأدبي الأميركي معادية للعقلانية ضمنًا ومسبقًا، ومستعدة على نحو خاص

لاستقبال الشعارات المناهضة للتنوير وما شابهها من تلك التقليعات حين وصلت من باريس.

إذا كانت القراءة اللصيقة التي جاء بها «النقد الجديد» قد وفّرت طريقةً أخذت النص الأدبي بعيدًا عن ثرثرات السادة المرفَّهين، وطريقةً يمكن تدريسها للطلاب الجامعيين في جرعات متكررة طول الواحدة منها خمسين دقيقة، فقد غدت القراءة اللصيقة التفكيكية تقنية كاملة تتطلب تدريبًا متخصصًا من شأنه أن يستغرق المرحلة الجامعية ومرحلة الدراسات العليا، أي نحو عشر سنوات. وفي لحظة ظهور هذه التقنية الكاملة - التي أُطْلِقَت، ويا للمفارقة، بازدراء للعقلانية بسبب ادّعائها العلميّة - كان أن أفسح النقد الأدبي في البلدان الناطقة بالإنكليزية المجال لما عُرف بالنظرية الأدبية. وترك المناخ السياسي العام الذي أحاط بولادة هذه النظرية، شأنه شأن استغلاق النصّية التقني الذي هو شاغل التفكيك الرئيس، بصمتيهما على بنية النظرية الأدبية الأميركية ذاتها، ما جعل النقّاد الأصغر الذين شكّلوا يسار المؤسسة الأدبية الأميركية في سنوات كارتر وريغان معلَّقين، على نحو لا يُطاق، بين دي مان ودروس الحرب الفيتناميّة. وكان غموض النزعة الاختصاصية اليسارية التي نمت إلى جانب النظرية الأدبية، تعبيرًا دقيقًا عن هذا الانقسام على الذات. فإذا ما كانت دروس حرب الفيتنام قد أخذتهم إلى السياسة، فإنَّ تقنية النظرية أخذتهم أعمق فأعمق إلى التضلّع من حقلهم الاختصاصي، كما طورت النظرية الأدبية الراديكالية، شأنها شأن أيّ حقل اختصاصي، لغةً وطريقة للتجوال والإحالة بين معالمها يتعذّر النفاذ إليهما على الأشخاص الموجودين خارج حدودها[30].

(30) من الأعراض الدالّة على كامل اتجاه النقد اليساري الأميركي أنَّ كتاب فرانك لينتريشيا ما بعد النقد الجديد (Frank Lentricchia, *After the New Criticism* (Chicago: University of Chicago Press, 1980)) وهو الخلاصة الأساسية والألمعية الأصيلة للتغيرات الواسعة التي اعترت النقد الأدبي والنظرية الأدبية في الولايات المتحدة بين عامي 1957 و1977 - لا يبذل سوى جهد ضئيل في وضع تطورات هذا الفرع في أي إطار تاريخي يتعدى الإطار التاريخي النظري الأدبي. وعلى المرء أن يستعين بذاكرته وأن يوقفها عند هذه الذكرى الشاردة أو تلك كي يتذكر، وهو يقرأ الكتاب، أنَّ هذه السنوات العشرين ذاتها قد اشتهرت بضروب أخرى من السرديات التي تتناول ضروبًا مختلفة تمامًا من التطورات، مثل الثورات في الجزائر وكوبا والهند الصينية وأفريقيا الجنوبية.

2

كانت ستينيات القرن العشرين، في أي حال، الفترة التي اشتدّت فيها تلك النزاعات، واتّخذت شكل انقسام ثلاثيّ. فقد واصلت الأغلبية العظمى من المدرّسين والنقّاد العمل، في كلٍّ من بريطانيا وأميركا الشمالية، كأنّه لم يتغير الكثير منذ ت. س. إليوت و«النقد الجديد». لكنَّ نوعًا جديداً من الطليعة الأدبيّة نشأ أيضًا على جانبي الأطلسي، وراح يعمل - إلى جانب الأغلبية المحافظة وفي صراع معها - تحت يافطة النظرية لا تحت يافطة النقد. ويشير تغيّر اليافطة الحاكمة هذا، بالنسبة إلى الكتلة الأكبر من هذه الطليعة، إلى استمراريةٍ في المنظور وتغيّر عميق في المنهج على حدّ سواء: فقد جرى الاحتفاظ بفكرة خصوصية الأدب (بوصفه لغة خاصة، ونوعًا خاصًا من المعرفة، لا يستجيب إلا لممارساته السابقة وقواعد تأليفه التي باتت تُطرح على أنها أشكال من الخطاب، وليس للعالم خارج النص) وتعقّدت إلى حدّ كبير، لكن المنهج التحليلي لم يَعُد يشير إلى عالمٍ مغلقٍ من «النقد الأدبي» بل إلى حشد كامل من المواقف النظرية «خارج الأدبيّة»، من التحليل النفسي إلى الظاهراتيّة، ومن اللسانيات إلى الفلسفة. (كان علم النفس موجودًا، بالطبع، منذ أيام ريتشاردز، لكن بروز فرويد من جديد، من طريق لاكان، في النظرية الأدبية الجديدة كان من نوعٍ مختلف تمامًا). وخضع «الأدب»، في خطوة مصاحبة، لانكماش وتعاظم في آنٍ: إذ أصبح، في واحدة من القراءات، مجرد خطاب واحد بين خطابات أخرى، خطاب تكمن خصوصيته في اختلاف لغته؛ إنّما مع انزياحٍ أكثر راديكالية وأشدّ نفاذًا بكثير يؤكد أنَّ لا وجود في الحقيقة لأيّ شيء خارج اللغة، خارج النصّية، خارج التمثيل، الأمر الذي يحوّل كلَّ شيء، بمعنى ما، إلى «أدب».

تتصف الكتلة الكبرى في هذه الطليعة بأنّها تقنيّة أساسًا، على نحوٍ يفوق كثيرًا ما حلم به «النقد الجديد» القديم الفقير في أيّ يوم من الأيام، لكنَّ تيارًا أقلويًا كان موجودًا أيضًا في صفوف هذه الطليعة إلى جانب كتلتها الكبرى. وكان يتداخل مع تلك الكتلة المسيطرة في بعض الأحيان ويقاوم صريرها التقني في أحيان أخرى، لكنّه على الرغم من اضطراره الدائم - والمتزايد في ثمانينيات القرن العشرين -

إلى الردّ على تلك السيطرة من ضمن شروطها، حاول أن يصوغ قراءاتٍ مُلِمَّةً سياسيًا، بهذا القدر أو ذاك من النجاح. لكنّ ما يشكّل قراءةً سياسيةً هو بحدّ ذاته أمرٌ معقّد إلى حدٍّ بعيد بالنسبة إلى هذا التيار الراديكالي نظرًا إلى طبيعة تكوينه الفكري في مرحلة الدراسات العليا، حيث رسّخ محمولاته النظرية وانتماءاته، وبدأ العمل في اختصاصه في الفترة ذاتها التي كتب عنها ليتريشيا بمثل هذه الظرافة، حين وصف التأثيرات التي شكّلت هذه الفترة (1957-1977):

> نورثروب فراي ووالاس ستيفنز وفرانك كيرمود وجان بول سارتر وجورج بوليه ومارتن هايدغر وفرديناند دو سوسور وكلود ليفي شتراوس ورولان بارت وجاك دريدا وميشيل فوكو هم الذين وضعوا إلى حدٍّ كبير شروط المناظرات النقدية الأخيرة في البلد ومواضيعها. وكان لدى ثيودور أدورنو وفالتر بنيامين وجورج لوكاش وأنطونيو غرامشي ولوي ألتوسير ولوسيان غولدمان وآخرين من هذا التقليد كثيرًا مما يفضون به للنقّاد الأميركيين، لكنهم في الفترة التي اخترت دراستها لم يكن لهم ذلك التأثير التكويني"[31].

لا بدّ من توضيحين في شأن إدراج سارتر في القائمة الأولى. لأنّه إذا ما كان واحدًا من أولئك الذين "وضعوا شروط" النقد الأميركي في تلك الفترة، فذلك لم يكن من خلال انشغاله المتنامي بالانخراط السياسي أو تحوله اللاحق نحو الماركسية بل من خلال "وجوديته"، ولا سيما عمله الباكر، **التخيّل** (تُرجم إلى الإنكليزية *The Psychology of Imagination*، **علم نفس التخيّل**). وعلاوةً على ذلك، فإنَّ النقّاد الأصغر سنًّا الذين كبروا في هذا الوقت لم يقرأوا سارتر اللاحق مباشرةً، إن كانوا قرأوه، بل من خلال انتقادات ليفي شتراوس ودريدا وغيرهما التي انتقصت من قدره. وبصورة أعمّ، فإنَّ قائمتيّ ليتريشيا المتناقضتين - قائمة أولئك الذين "وضعوا الشروط"، وقائمة غائبيّ الأثر - توضحان تمامًا أن ما عُرِفَ لاحقًا باسم "الماركسية الغربية"[32] لم يكن جزءًا من التكوين الفكري لذاك الجيل من النقّاد الأميركيين،

(31) Ibid., p. xii.

(32) المعنى الذي أستخدمُ به هنا مصطلح "الماركسية الغربية" المناسب كان عددٌ من الكتاب المرتبطين بالـ *New Left Review* قد روّجوه على أوسع نطاق وأعطوه معناه الذي يكاد أن يكون واضحًا بذاته، =

وحين بدأ الأكثر راديكالية منهم قراءة هذه الأنواع الأخرى من المنظّرين، كان التفكيك وما إليه قد شكّل مواقفهم النقدية الأساسية على نحوٍ راسخ. وحين كانت تبدأ أيّ قراءة مستدامة لغرامشي الذي سيُسَاء استخدام اسمه كثيرًا في التنظيرات اللاحقة، عادةً ما كان يُقرَأ على أساس موقف نظري سبق أن رسم إطاره دريدا وبول دي مان، وفوكو وليوتار، حيث السؤال هو كيفية استيعاب غرامشي في البنية القائمة مسبقًا. وهذا ما حدّد، من ثمّ، طبيعة القراءات «السياسية» التي تلت.

تعود أصول هذا التيار الأقلويّ من الراديكاليين في النظرية الأدبية المعاصرة - هذا التيار الذي كانت مشروعاته الباكرة أشدّ انخراطًا سياسيًا، وبات أشدّ تخصصًا واقتصارًا على الأكاديميا منذ بداية تهدئة أميركا في سبعينيات القرن العشرين - إلى تلك التجمعات الناشئة بين طلاب الستينيات ومعلميها التي كانت قد شرعت في ذلك الحين بتحرّي «أدبيّة» النص الأدبيّ ذاتها، لا لتضعها ضمن تاريخ الأجناس والأساليب بل ضمن تاريخ العالم الأوسع ذاته. وكان قد سبق للماركسية أن اقترحت مثل هذه المقاربة الدنيوية للأدب، لكنَّ المؤسسة الأدبية الأميركية الواثقة سارعت إلى رفضها، بوصفها مجرد «علم اجتماع». أمّا آنئذٍ، في ظلّ ضغوطٍ متزايدةٍ، فكان على طيف كامل من البشر - ليس بينهم سوى قلّة من الماركسيين على أيّ نحوٍ وبأيّ قَدْر - أن يفتح قارّة الأدب الدفينة هذه أمام تمحيص التاريخ والسياسة. وتبقى حكايةُ الكيفية التي حدث بها ذلك حكايةً معقدة، وليست هذه بالفرصة المناسبة لحكايتها، لكنه من الجدير التأكيد أنَّ ظهور هذا التيّار - بتعقيده الذي كان، وتشظيه الذي بقي، وبصرف النظر عن جميع التفافاته اللاحقة واندماجه الناجح إلى حدّ بعيد في ما بعد البنيوية - كان مرتبطًا، في أصوله، بالأزمة التي أثارتها في الأكاديميا الغربية الثورةُ الجزائرية أولًا ثم الحرب الفيتنامية. ففي

= وفي مقدم هؤلاء بيري أندرسن. ثمة مجموعة من المقالات التي أسهمت في بناء هذه المقولة في:
Perry Anderson, *Western Marxism - A Critical Reader* (London: New Left Books and Verso, 1983).

وثمّة تعريف حاسم ونوع من الاستعراض الإجمالي في:
Perry Anderson, *Considerations on Western Marxism* (London: New Left Books, 1976).

وثمّة، بالطبع، تاريخ أبكر لهذا المصطلح، يعود إلى عشرينيات القرن العشرين، لكننا لا نُعنى بذلك هنا.

بوتقة هاتين الحربين تعلّم بعضٌ في الأقلّ من مثقفي الغرب المعاصر أن يسائلوا موقعهم في العالم، ومن ثم أن يسائلوا أيضًا انغلاق النصوص المهيمن الذي قامت عليه إبيستيمولوجياتهم. وتمثّل واحدٌ من الآثار الجانبية لتلك الأزمة الشاملة في دفع الأدب إلى الكشف عن التورطات الاستراتيجية التي جعلته يمثّل تقليديًا ما مثّله من أعراق - وأنواع جندريّة - وإمبراطوريات.

حصلت الاختراقات الأولى في فرنسا، كما يمكن أن نتوقّع؛ ذلك أنّ العنصر «اليعقوبيّ» أقدم بكثير، وأعمق جذورًا في الجامعات الفرنسية، حيث كثيرًا ما كانت السيطرة، حتى على المؤسسات الأشدّ وقارًا، للبرجوازية الصغيرة وليس للأرستقراطية، كما هي الحال في إنكلترا، وذلك بفضل إرث الثورة ذاتها. وفي العقود الأولى من هذا القرن العشرين، وفي تعارضٍ حادّ مع المنوَّع الأميركي من منوّعات الحداثة، غدت باريس التي هي واحد من المواقع الرئيسة لظهور تلك الحداثة (حيث يمكن القول إنّ برلين وفيينا هما الموقعين الآخرين)، موطن المواقف الأكثر راديكالية وعداءً للبرجوازية ضمن الحداثة، مثل الحركة التكعيبية أو الاتجاهات ذات الدوافع السياسية في الدادائية والسوريالية. كما شهدت سنوات ما بين الحربين ظهور أول تقليد فلسفي ماركسي كبير في فرنسا (بعد ألمانيا أو روسيا أو حتى إيطاليا بكثير، ولكن قبل البلدان الأنكلوسكسونية وبصورة أوضح منها)، وظهور حركة عمالية وشيوعية جماهيرية؛ وأول حكومة للجبهة الشعبية، والتأثير الراديكالي المحسوس على نطاق واسع للحرب الأهلية الإسبانية. وفي أعقاب ذلك كلّه جاء الاحتلال النازي الذي وفّر لكثير من المثقفين الفرنسيين، ولا سيما أولئك الذين خاضوا غمار المقاومة السرية بالفعل، فرصة شيء من الفهم التخيّلي لمعنى الإخضاع الاستعماري وشرعية القتال من أجل التحرر. وأخيرًا، كانت المستعمرات الفرنسية، في الهند الصينية والجزائر، هي المكان الذي اندلعت فيه حربا التحرر الوطني المناهضتان للاستعمار العظيمتان. وكان دعم النضال ضد الاستعمار، بالنسبة إلى جيل كامل من الكتّاب الفرنسيين، من ميرلو بونتي إلى أندريه مالرو، امتدادًا طبيعيًا للنضالات المناهضة للفاشية في الداخل ولحركة التضامن مع الجمهورية في إسبانيا قبل ذلك. كما عملت قضايا المستعمرات والإمبراطورية، بالنسبة إلى آخرين، على كشف طيف كامل من

المناطق الدفينة أيضًا، من الأنطولوجيا إلى الجندر. هكذا، لا يمكن، مثلًا، فصل راديكالية سارتر الفلسفية والأدبية منذ أواخر أربعينيات القرن العشرين وصاعدًا، وكذلك بروز سيمون دي بوفوار في خمسينيات ذلك القرن بوصفها الشخصية الأساسية في النسويّة الحديثة، عن إعادة تشكيل حياتهما وأفكارهما بفضل انخراطهما في الحركة الفرنسية المناهضة للحرب في أثناء الثورة الجزائرية؛ ومن الأعراض الدالّة على منحى الفكر الفرنسي الحديث بكامله أنّ الهجوم الحاسم الذي شنّه كلود ليفي شتراوس على سارتر - باسم ما قبل الحديث الأنثروبولوجي، على وجه التحديد - جاء نحو نهاية الحرب الجزائرية[33].

كان عقدا الراديكالية العظمى في الفكر الفرنسي - بين عامي 1945 و1965 تقريبًا - العقدين اللذين غدت فيهما المسألة الاستعمارية الشأن الرئيس في نزاع داخل المجتمع الفرنسي، تمامًا كما كان صعود الراديكالية الأميركية وسقوطها في العقد اللاحق، من حوالى عام 1965 إلى عام 1975، نتيجةً مباشرة لحرب فيتنام. لكن سنوات الحرب في الهند الصينية والجزائر تزامنت، داخل فرنسا، مع النظام الفوردي ذي الأسلوب الجديد في التراكم الرأسمالي، الأمر الذي يعود في جزئه الأكبر إلى قبول فرنسا بخطة مارشال. وفي حين تدجّنت الحركة العمالية نفسها تدريجًا خلال خمسينيات القرن العشرين، الأمر الذي يسّرَه مزيدًا من التيسير تقارب الحزب الشيوعي الفرنسي مع برجوازيته في شأن المسألة الاستعمارية، عملت الهزيمة في الهند الصينية والمعركة الدموية في الجزائر التي يحكمها المستعمرون على دفع قطاعات واسعة من السكّان الفرنسيين، بما في ذلك قطاعات كبيرة من الإنتلجنسيا، صوب اليمين. ومن ثم مهّد حسم الحرب الجزائرية الطريق لترسيخ الديغولية الرفيعة ترسيخًا كاملًا. وهذه هي النقطة التي بدأ عندها صعود البنيوية

---

(33) يُنظر كتاب شتراوس الفكر البرّي الذي صدر بالفرنسية في عام 1962 وتُرجم إلى الإنكليزية في عام 1966: Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London: Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1966),

ولا سيما الفصل الختامي الذي يشنّ فيه ليفي شتراوس هجومًا وحشيًا على التاريخانيّة عمومًا وعلى بناء سارتر لها خصوصًا. كان سارتر قد خاض سجالات شهيرة أخرى في السنوات السابقة، أبرزها مع كامو وميرلو - بونتي، لكن ثبت أنّ هجوم ليفي شتراوس كان حاسمًا، بمعنى أنّه دشّن تحولًا في الهيمنة الفكرية بين الشريحة الأشدّ نفوذًا في الإنتلجنسيا الباريسية ذاتها، لمصلحة البنيوية، مع ما ترتّب على ذلك من عواقب تتعلّق بالطليعة الإنكليزية والأميركية أيضًا.

ثمّ صعود السيميائية، بمنوّعات راديكالية بعض الشيء في البداية، تمشّيًا مع مزاج العصر، ثم باتجاهات شكلانية داجنة باطّراد. إذ أبدى كلّ من ليفي شتراوس ورولان بارت، مثلًا، ضروبًا من الألفة بالماركسية في البداية، ولم ينسب إلى اللسانيات، في الأطوار الأولى من مسيرتيهما، أولويةً كيانيّة (أنطولوجية) بل نجاعة منهجية في الأساس. وبقيت الاتجاهات الفعلية غير واضحة سنواتٍ عديدة إلى درجة أنّ أحداث عام 1968، حين انفجرت على الساحة الفرنسية، نُظِرَ إليها على نطاق واسع باعتبارها بادرة انطلاق جيل جديد من المناضلين والمثقفين الراديكاليين، بل والثوريين، وليس باعتبارها سيرورةً دفعت أردأ أنواع مناهضة الشيوعية إلى موقع مهيمن في صفوف الطليعة الباريسية أو باعتبارها آخرُ مناسكِ شكلٍ متقادم من الرأسمالية سرعان ما يحلّ محلّه شكلٌ أكثر كفاءة وأشدّ استهلاكًا[34]. وفي غضون العقد الذي أعقب عام 1968، تطبّعت باريس كثيرًا. وانتقل كثيرٌ من أبناء جيل 1968 الأعلى صوتًا، من كريستيفا إلى غلوكسمان، إلى اليمين المتطرف على نحو ما نجده لدى «الفلاسفة الجدد»، وأعلنت الأصوات التي سيطرت على الحياة الفكرية الفرنسية - دريدا وفوكو، ليوتار وبودريار، دولوز وغواتاري - بارتياح تام «موت الذّات»، و«نهاية الاجتماعيّ»، وهلم جرا[35].

---

(34) يُنظر، في هذا الشأن الأخير عن 1968: Régis Debray, «A Modest Contribution to the Rites and Ceremonies of the Tenth Anniversary,» *New Left Review*, no. 115 (May-June 1979).

يشير دوبريه، في غير مكان من سجاله الممتع عن تقلّبات الإنتلجنسيا الفرنسية إلى ثلاث مراحل في تاريخها، من 1880 وصاعدًا: المرحلة الأولى (1880-1930) سيطرت فيها المدارس والجامعات؛ المرحلة الثانية (من 1930 إلى ستينيات القرن العشرين) سيطر فيها النشر؛ والمرحلة الثالثة (التي دشّنتها أحداث 1968 ولا تزال في صعود) سيطر فيها الإعلام. وتمكن تسمية هذه المرحلة الأخيرة عصر ظلام ارتكبته الشاشة الفضيّة. يُنظر: Régis Debray, *Teachers, Writers, Celebrities: Intellectuals in Modern France*, David Macey (trans.) (London: Verso, 1981),

وكان هذا الكتاب قد صدر بالفرنسية في عام 1979.

(35) أعلم أنّ سجالي هنا يجمع معًا مواقف متباينة، لكن ضيق المقام يجعل تطوير النقاش مستحيلًا. ومن بين الكتابات الضخمة في هذا الموضوع، يمكنني أن أؤكد اتفاقي الجمّ مع اثنين في الأقلّ. تبدو لي محاضرات مكتبة ويليك التي ألقاها بيري أندرسن في عام 1982:

Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

ما عدا تلك الصفحات عن هبرماس، مدخلًا مثاليًا. أمّا كتاب بيتر ديوس، Peter Dews, *Logics of Disintegration* (London: Verso, 1988),

الذي يضيّق مجال التركيز عامدًا، فمكتوب بحماسة أقلّ لكنّه مصيب في الأساس ومنير، ولا سيما في شأن ليوتار.

كانت التطورات في الولايات المتحدة مختلفة نوعًا ما. لم يكن عام 1968 هناك عام هزيمة اليسار أو تفككه، على ما كان عليه ذلك اليسار. الأحرى، أنَّ عام 1968 كان، من وجهة النظر الأميركية، عام الانتصارات المذهلة لهجوم رأس السنة الجديدة في فيتنام[36]، وذروة التمرد الأسود داخل البلاد، وتخلّي ليندون جونسون عن السلطة، وصيف الحركة المناهضة للحرب الحار. ولا شكّ في أنَّ الأسس التاريخية للحركة المناهضة للحرب الأميركية كانت متناقضة وملتبسة. فمن جهة أولى، بلغ من تخلّف الولايات المتحدة السياسي أنَّ الحركة المناهضة للحرب لم تستطع أن تكون حتى حركة معادية للإمبريالية، فما بالك بأن تكون حركة ثورية. وكانت بالنسبة إلى معظم المشاركين فيها مجرد حركة ضد تورّط القوات المسلحة الأميركية المباشر في فيتنام، وراحت تُخفق ما إن بدأ نيكسون بسحب القوات وإعادتها. ومن جهة أخرى، كان الحراك الذي عبّأ ملايين البشر - رجالًا ونساءً، بيضًا وسودًا - من الضخامة حيث أمكنهم، على مدى عقد من الزمان أو أكثر، أن يضعوا على جدول الأعمال الاجتماعي مسائل كثيرًا ما كُبِتَت.

ترتّبت على ذلك، في ما يتعلّق بتدريس الأدب، أربع عواقب يمكن إدراجها هنا فرادى بغية الوضوح، على الرغم من التداخل الكبير في الواقع الفعلي بين القوى والفاعليات البشرية التي أنتجتها. أولًا، تضافرت الراديكالية المناهضة للحرب مع حركة الحقوق المدنية السوداء وما عُرف باسم القومية الثقافية السوداء اللتين سبقتاها وتداخلت معهما في بعض المناحي، وفُتحت الكليات والجامعات للطلاب والمدرّسين السود كما لم يحدث من قبل، وغدا الأدب الأسود الذي لم يسبق له أن دُرِّس في الأكاديميا الأميركية بأي قَدْرٍ من التماسك، فرعًا جديًّا، وإن كان لا يزال بالغ التهميش. ثانيًا، أدى هذا الالتقاء (أو التزامن، في الأقل) بين الحركة المناهضة للحرب البيضاء في الأغلب والسياسات المعارضة السوداء

(36) هجوم رأس السنة الجديدة في فيتنام (The Tet Offensive)، هو واحد من أكبر الحملات العسكرية في حرب فيتنام، شنّته قوات الفيتكونغ وجيش الشعب الفيتنامي في فيتنام الشمالية في 30 كانون الثاني/ يناير 1968 على جيش فيتنام الجنوبية والقوات الأميركية. وكان عبارة عن سلسلة من الهجمات المباغتة ضد مراكز السيطرة والقيادة العسكرية والمدنية في أرجاء فيتنام الجنوبية. وجاء الاسم من عطلة الـ Têt، عطلة السنة الفيتنامية الجديدة، حين انطلقت أولى الهجمات الكبرى. (المترجم)

بخيوطها المتعددة إلى فتح فضاء سياسي أوسع بكثير اشتمل على مجموعة كاملة من الفاعلين الاجتماعيين الآخرين، الذين لم تكوّنهم تلك الحركات في أي حال من الأحوال، لكنهم راحوا يفصحون عن جداول أعمالهم بطرائق جديدة وأوسع بكثير مما كان في السابق؛ ومن الأمثلة على ذلك حركات الأميركيين من أصول لاتينية والعمال الزراعيين المكسيكيين داخل الولايات المتحدة. ومما له دلالته أنَّ بعض الشخصيات الأشدّ نفوذًا في الموجة الأولى من الحركة النسائية المعاصرة في الولايات المتحدة التي بدأت تحشد قواها في أواخر ستينيات القرن العشرين - شخصيات مختلفة اختلاف شولاميت فايرستون وأدريان ريتش، روبن مورغان وأنجيلا ديفيس - أصبحن راديكاليات أولًا ضمن تلك الحركات الأخرى، ولم يبدأن التفكير المتّسق في مواقفهن كنساء، وفي التاريخ الأوسع لتلك المواقف، وفي السبل المتعددة لمقاومة النساء، في الماضي والحاضر، إلا بعد بعض الوقت. وراح تأثير الزّخم المتراكم لهذه الحركة النسائية الناضجة - غير المتمركزة بل المنتشرة في مواقع كثيرة وتعود في أصلها إلى ضغوط محلية متنوّعة بقدر ما تعود إلى تاريخ مشترك - يُحَسُّ داخل الأكاديميا أيضًا، إذ نُظّمَت برامج دراسات النساء في جميع أرجاء الولايات المتحدة على نحو غير مسبوق. ويرى كثيرون أنَّ حركة النساء حققت أعظم مكاسبها في الأكاديميا على وجه التحديد. ثالثًا، نتيجةً لـ «اليسار الجديد» المتنوّع بالمثل والمتمركز في الجامعات في الأساس، ظهرت الماركسية ذاتها أول ظهور جدّي لها بوصفها موقفًا نظريًا داخل الأكاديميا الأميركية[37]. ولا شكّ في أنَّ التنامي الشيوعي قصير الأمد في ثلاثينيات القرن العشرين كان قد أظهر كثيرًا من الكتّاب والمفكّرين. والمدرّسين

(37) يعني «اليسار الجديد» أشياء مختلفة كثيرة باختلاف السياق، لكنه، بوصفه نزوعًا سياسيًا ضمن فيض الراديكاليات المتنوعة التي نشأت في هذه الفترة، كان لا بدّ له من صلة بالماركسية، بصرف النظر عن تصوّر هذه الصلة أو هذه الماركسية. في بريطانيا، من الأكيد أنَّ جذور «اليسار الجديد» تعود إلى عواقب عام 1956 (السويس، هنغاريا، تقرير خروشوف) في الأقل. أمّا في الولايات المتحدة، فربما كانت الثورة الكوبية حاسمة أكثر، مع أنَّ الـ *Monthly Review* كانت قد بدأت قبل ذلك تبيان نوع بديل من الماركسية، مختلف عن النوع الستاليني. ويمكن القول، في أي حال، إنه في حين يمكن تتبّع أصول «اليسار الجديد» حتى إلى «اليسار القديم» في ثلاثينيات القرن العشرين، فإنّه لم يَقُم بتدخلاته الكبرى الأولى في معظم المجتمعات الغربية، ولا سيما الجامعات، إلا في 1967-1968.

اليساريين، المتعاطفين مع الشيوعية أو الشيوعيين هم أنفسهم. لكنهم كانوا مناضلين أكثر منهم منظّرين - حتى إنَّ كثيرًا منهم كان ينظر إلى العمل النظري والممارسة السياسية بوصفهما نقيضين راديكاليين واحدهما للآخر - وعندما بدأ تطهير الجامعات منهم في الفترة المكارثية، لم يتركوا وراءهم سوى إرث نظري ضئيل نسبيًا، لا يتعدّى الطبعة اليساريّة من نظرية الانعكاس الواقعية الشهيرة، في ما يخصّ الافتراضات المسبقة التي تحكم تدريس الأدب. وما حدث حينئذٍ هو أنّه حين بدأ جيل طلاب الستينيات التدريس في الجامعة خلال السبعينيات، أصبح بعضهم في الأقل مفكّرين ماركسيين، موزّعين في فروع عديدة، من بينها الأدب. ونظرًا إلى غياب أيّ حركة اشتراكية فعلية خارج الجامعة، عادةً ما كانت تلك الماركسية من نوع أكاديمي إلى حدٍّ بعيد؛ ونظرًا إلى غياب تقاليد ثقافية ماركسية سابقة، كثيرًا ما تضافرت هذه الماركسية الجديدة، وبحسب الدّارج، مع أشياء أخرى من شتّى الأنواع، وبشتّى الطرائق الانتقائية بل والباطنية. لكنّ الحقيقة تبقى أنّ مثل هذه الغارات فاقت ما سبق للأكاديميا الأميركية أن عرفته من قبل، بخلاف الأكاديميا الأوروبية، حيث كان للماركسية وجود أقدم بكثير. رابعًا، وأخيرًا، كانت هناك قضية الاستعمار والإمبريالية التي بدأ تناولها عندئذٍ على نحو منهجيّ أول مرّة في تاريخ النقد الأدبي الأميركي.

من الواضح أنَّ القضية الأخيرة - قضية المستعمرات والإمبراطورية، وعلاقتها بالنظرية الثقافية الماركسية - هي قضية محورية في مناقشتي، لكنني بحاجة إلى تقديم ملحوظة أخرى في شأن هذه الخلفية قبل أن آتي إلى القضية قيد البحث: قضية أنَّ التمثيل الأدبي للمستعمرات والإمبراطورية في الخطابات الأدبية الأوروأميركية طُرِحَ في الأكاديميا الأميركية، منذ البداية، لا من مواقف ماركسية بل استجابةً لضغوط قوميّة، حيث انطلق التنظير اللاحق للموضوع، حتى عندما قام به ماركسيون، من منطلقات وميول قوميّة قائمة مسبقًا. وهذا ما يتضح بمجرد أن ينظر المرء إلى الضغوط الفعلية التي دفعت إلى طرح المسألة في المقام الأول.

إن ما له دلالته، مثلًا، أنَّ هذه القضية طُرِحَت في كليّات الولايات المتحدة وجامعاتها أوّل مرّة لا من حيث فوائد الأدب في بناء الإمبراطوريات وتمثيلها في آسيا

وأفريقيا، بل بالعلاقة مع التجربة السوداء في داخل الولايات المتحدة. فبقدر ما كان المثقفون الأميركيون الأفارقة مفتقرين إلى أيّ أساس تاريخي أو ثقافي يدفعهم إلى التفكير باليونان وروما، وبكاتدرائيتي بطرس وبولس، وبدانتي وشكسبير، بوصف ذلك ماضيهم الثقافي - الذي لا يقصيهم، في الأقلّ - فإنّ شرائح مهمة منهم، بدءًا بمارتن ديلاني ودوبوا[38] خصوصًا، غالبًا ما نظرت إلى أفريقيا بحثًا عن أصولها الثقافية. وراح الأدب الأفريقي يظهر آنئذٍ في المناهج الأدبية الأميركية بضغط قومي أسود متزايد، لا بوصفه موضوع استقصاء نقدي بل كدليل على الإنجاز؛ إذ جرى نَيْلُ الحق في تدريس سنغور وديوب، سوينكا أو نغوجي، على نحوٍ مزعزع، وفي مواجهة صعابٍ لا تعود تتيح للمرء أن يتحرّى هذا المُعْتَمَد المُكَرَّس المضاد، على نحوِ ما كان يسعده أن يتحرّى المعتمدات المُكَرَّسة القائمة[39]. ثانيًا، أثارت معارضة حرب فيتنام، في حقل الدراسات الأدبية على وجه التحديد، مسألة الكيفية التي جرى بها تمثيل المستعمرات والإمبراطورية في الآداب الغربية. ومنذ ذلك الحين، جرت إعادة قراءة معتبَرة لأجزاء في الأقلّ من المعتمد المُكَرَّس القائم. وراح يلوح لبعضهم، تدريجًا، أنَّ لا مجال لقراءة الأدبين الإنكليزي والفرنسي إن لم يؤخَذ في الحسبان حضور التجربة الاستعمارية التكويني في هذين الأدبين: شكسبير وجين أوستن، صامويل جونسون وجورج إليوت، شيلي وتينيسون، أندريه جيد وسان جون بيرس، جميعهم متورطون في ذلك، ومفردات العنصرية الاستعمارية موجودة حتى في النصوص التي ليست في الظاهر عن

---

(38) مارتن روبِسون ديلاني (Martin Robison Delany) (1812-1885): من رموز حركة إلغاء العبودية الأميركية الأفريقية، كاتب وصحافي وطبيب، ولعلّه أول نصير للقومية السوداء. وهو أحد السود الثلاثة الأوائل الذين قُبلوا في كلية الطب في هارفرد. أمّا وليام إدوارد برغهارت دوبوا (W. E. B. Du Bois) (1868-1963) فهو عالم اجتماع ومؤرّخ أفريقي أميركي، وواحد من أبرز مناضلي الحقوق المدنية وقادة الاحتجاج الأسود في الولايات المتحدة خلال النصف الأول من القرن العشرين. وأول أميركي أفريقي يحصل على الدكتوراه. وهو إلى ذلك صحافي وكاتب غزير يتميّز بنثره القوي. وفي أواخر حياته مال إلى الشيوعية. من كتبه أرواح الشعب الأسود وإعادة البناء السوداء في أميركا. (المترجم)

(39) أدّت مقولة «أدب الكومنولث» وظيفة تأكيد الهويّات المحاصَرة - وفي النهاية، افتتحت مهنًا - بالنسبة إلى الإنتلجنسيات المهاجرة في بريطانيا. وعلى أساس «الأدب الأفريقي» و«أدب الكومنولث» نشأت مقولة «أدب العالم الثالث» أوّل مرّة، وغالبًا ما كررت تلك الإجراءات التعليمية والركائز الأيديولوجية ذاتها.

الاستعمار، مثل مرتفعات وذرنغ، على سبيل المثال. وكما أُدرِجَ الأدب الأفريقي في المناهج الأميركية بضغط قوميّ أسود، كانت القومية المناهضة للاستعمار هي اليافطة النظرية لإعادة قراءة نصوص الغرب المستعمِر الثقافية السائدة. لكنّ إعادة قراءة الأرشيف الغربي الضرورية تمامًا هذه اتّسعت، حين نشأت مقولة «تحليل الخطاب الاستعماري» النظرية، لتنتج ادعاءً محلّ شكّ إلى هذا الحدّ أو ذاك مفاده أنَّ ذلك الأرشيف كلّه سيء النية و«استشراقيّ» مشوَّه. ثالثًا - والأهم من الناحية النظرية - هي مسألة التركيز الحصري، في الأكاديميا الغربية، على تجربة أوروبا وأميركا الشمالية، زاويتا العالم الصغيرتان نسبيًا حين ننظر إلى العالم ككلّ. وهذه هي النقطة التي طُرِحت عندها مسألة الإنتاج الثقافي في الجزء الأكبر، غير الغربي، من العالم: في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية. وفي النهاية، سُمِّيَت الوثائق الأدبية لهذا النوع الآخر من الإنتاج الثقافي «أدب العالم الثالث»، ضمن خطاب يتحدث عن اختلافٍ تكوينيّ أساس بين الغرب وغير الغرب، اختلافٌ أعيد تعريفه الآن بوصفه تضادًا ثنائيًا بين العالمين الأول والثالث: تضادٌ قِيلَ، علاوة على ذلك، إنّه في جزء منه أثرٌ للاستعمار لكنه في جزء آخر مسألة اختلاف حضاري أصليّ. وحين يكون تاريخ النصّيات الغربية بكامله، من هوميروس إلى أوليفيا مانينغ، تاريخ كيان استشراقي، من الطبيعي أن يبدو أدب العالم الثالث أوّل وهلة موقع الممارسة التحررية. هكذا جرى الربط بين المقولتين النظريتين، «الخطاب الاستعماري» (أو «الاستشراق» بالمعنى السعيدي) و«أدب العالم الثالث»، حتى لو كان الممارسون الفعليون لكلٍّ منهما يشغلون مواقع متباينة في تقسيم العمل الأكاديمي. وكان من المحتوم، حينئذٍ، أن تظلّ قوميةٌ ثقافيةٌ من هذا النوع أو ذاك الأيديولوجيا المؤسّسة للمواقف النظرية التي تُطرَح منها هذه القضايا.

3

قدّمتُ تاريخًا بالغ التعقيد بإشارات برقيّة مقتضبة وفي ذهني أغراض ثلاثة. أولًا، أريد أن أؤكّد على الوزن الهائل الذي تتمتع به المواقف الرجعية في التشكيلات الأدبية الأنكلو - أميركية. ثانيًا، أريد أن أشدد على المكاسب التي تحققت منذ ستينيات القرن العشرين، على الرغم من الفوضى التي أحدثتها حديثًا ضروب

حمقاء طائشة من ما بعد البنيوية؛ فأول مرّة في تاريخها تُجبَر الجامعة المتروبولية، في بعض زواياها ومواقعها، على مواجهة قضايا العرق والجندر والإمبراطورية بطريقة غير مسبوقة. وكي ندرك حجم التغيير، يكفي أن نقارن طبيعة النقاشات الجارية اليوم حول هذه القضايا واتساعها مع غيابها في خمسينيات، وحتى في ثلاثينيات، القرن الماضي. لكنّي أريد، ثالثًا، أن أشدد أيضًا على أنّ الضياع السياسي لكثير من الإنتلجنسيا الأدبية الراديكالية في الولايات المتحدة كان يجعل من الصعب - إلى درجة الاستحالة، في الحقيقة - قيام ثقافة سياسية أو أدبية ماركسية بحقّ، بأيّ قَدْرٍ ملحوظ. وكان الخطر الأساس الثابت الذي واجهته كلّ راديكالية، سواء أكانت سوداء أم نسويّة أم عالمثالثية، هو خطر التبرجز. والعلامات الثلاث التي جرى في ظلّها استيعاب هذا النوع من الحركات الراديكالية في الأمد في التيارات الرئيسة للثقافة البرجوازية هي، في هذه الأيام، علامات القومية العالمثالثية، والجوهرانيّة، ونظريات التشظي و/ أو موت الذّات الرائجة الآن: السياسات الإقصائية والنزعات المحلية المختلفة من جهة، أو نهاية الاجتماعيّ ذاته، واستحالة مواقع الذّات المستقرّة، وموت السياسة تاليًا، كما تقول بعض ضروب ما بعد البنيوية، من جهة أخرى. ولقد شهدنا في السنوات الأخيرة، بالطبع، محاولات كثيرة للتوفيق بين القومية العالمثالثية وما بعد البنيويّة ذاتها.

تنامت من ثمّ احتمالات التأكّل الداخلي هذه، الموجودة داخل جسد الخطاب الراديكالي إذا جاز التعبير، تناميًا شديدًا، بدفعٍ خارجيّ يعود إلى الضغوط الهائلة التي مارسها الوفاق التاتشريّ الريغانيّ على مدى طويل في الثقافة المتروبوليّة عمومًا. هذا الوفاق الذي بات عدوانيًا على نحوٍ خاص في هذه اللحظة من أعظم انتصار تحققه الإمبريالية في تاريخها، لم يكن مستعدًا أن يمنح أيّ فضاء مُعْتَبَر لأيّ معارضة أساسية من أيّ نوع، حتى إنّ المطالبة بلياقات بسيطة - كتلك التي ينطوي عليها إدراج النصوص غير الغربية في المناهج الأساسية، أو إقرار حقّ النساء في الإجهاض أو في الأجر المتساوي أو في كتابة تاريخهن، أو الاعتراف بأنّ الضغوط الرامية إلى فرض سلوك موحّد ومعياري تهيّئ الأرضية للاختيار الجنسيّ الفردي - صارت تُفَسَّر على أنّها هجمات مجنونة على الحضارة الغربية وعلى «قيم الأسرة»، وانحلال صريح

لا بدّ لـ «العقل الأميركي»، بحسب تعبير آلن بلوم المغرض، من الدفاع عن نفسه إزاءه. ولا يسعني هنا تحليل بنية ضغوط الوفاق التاتشريّ الريغانيّ هذه، لكنَّ من عواقبه المحددة أنَّ الراديكالي الأكاديمي الفرد صار يشغل حيّزًا محاصَرًا إلى درجةٍ تجعل أيّ اشتباك نقديّ مع القيود المفروضة على تكوينه الفكري والسياسي أمرًا صعبًا. ونَحَا هجوم اليمين، بدلًامن ذلك، إلى تأكيد، بدلًا من ذلك، إحساس المرء بإنجازه. ومن المؤكّد أنَّ قدرة اليمين هذه على أن يملي قواعد الاشتباك، لا في الأكاديميا فحسب بل (أكثر من ذلك) في الثقافة ككلّ، ليست بدعًا من اليسار الجامعيّ، والأحرى أنّها دليل على قوة اليمين، وترسم الحدود الموضوعية لليسار ذاته. لكنّ هذا الضغط على الحيّز العام المتاح لحوارات اليسار ومشاريعه تميّز أيضًا بقدرته على بلبلة التطور النظري داخل الحيّز المحدود الذي لا يزال موجودًا.

أولئك المنظّرون الأدبيون الأصغر سنًّا الذين طلعت بهم الحركات الطلابية في أواخر ستينيات وأوائل سبعينات القرن العشرين في بريطانيا وأميركا الشمالية، والذين بدأوا مسيرتهم الأكاديمية بعد تهدئة أميركا التي بدأت مع فترة نيكسون الرئاسية الثانية ومع بدء بريطانيا الانزلاق من منوّعات العماليّة الويلسونية إلى الرجعية التاتشرية الصريحة، وجدوا راديكاليتهم أسيرة سلسلة من التناقضات. كان الوضع الدوليّ الذي شكّل إطارًا لقَدْرٍ كبير من راديكاليتهم وضعًا ثوريًا أشدّ الثوريّة: حرب فيتنام، الثورة الثقافية الصينية، حروب التحرير في المستعمرات البرتغالية، شخصيتا فيديل كاسترو وتشي غيفارا وقوتهما الهائلة، انتصار الجبهة الشعبية في تشيلي، الانتفاضات الطلابية من مكسيكو سيتي إلى باريس إلى لاهور. وكان تدريبهم الأكاديمي، في ذلك الحين، مسألة تتعلق أساسًا بالاختيار بين «النقد الجديد» من جهة، وفراي وبلوم وبول دي مان من جهة أخرى. وقلّة منهم فحسب هي التي كانت قد حددت سبيلها، آنئذٍ، من خلال لوكاش. وكاد غرامشي أن يكون مجهولًا تمامًا في العالم الناطق بالإنكليزية، ولم يكن ريموند وليامز قد طلع بكثير من أعماله الأفضل. كانت الفجوة بين ما حرّكهم سياسيًا وما يفعلونه أكاديميًا واسعةً بما فيه الكفاية، لكن «الحركة» التي شكّلوا جزءًا منها، على نحوٍ متفاوتٍ، كانت موجودة آنئذٍ. بيد أنَّ أولئك الذين كانوا الأكثر انخراطًا سياسيًا نادرًا ما وجدوا

مركزًا تنظيميًا متماسكًا لأنشطتهم حين بلغت شدّة الحراك ذروتها؛ وأولئك الذين وجدوا مثل هذا المركز، كائنًا ما كان، اختفوا في غفليّة العمل السياسي المباشر. ولم تنه سوى قلّة قليلة أطروحاتها للدكتوراه، وأولئك الذين أنهوها نادرًا ما بلغوا الحنكة الأكاديمية اللازمة ليصبحوا منظّرين. والذين أصبحوا منظّرين لم يكونوا، عمومًا، منخرطين في الحركة السياسية إلا بصورة هامشيّة. وغالبًا ما كان معظمهم قد عرف «الحركة» أكثر ما عرفها في اهتماماتها الاجتماعية الأخرى: الموسيقى بالتأكيد، وقراءات لينغ وماركوزه البديلة، والتظاهر العارض بلا شكّ؛ لكن كان هناك، خلال ذلك كلّه، ضغط كتابة أوراق بحثية فصلية ألمعيّة وأطروحات ألمعية مثلها. بعبارة أخرى، فإنّ الناجين من «الحركة» هم غالبًا من نجحوا بعد ذلك في مهنتهم. وكانت الراديكالية، بالنسبة إلى معظمهم، حالة ذهنية، يُحدثها التماهي الفكري مع الموجة الثورية التي اجتاحت كثيرًا من العالم عندما كانوا صغارًا بالفعل، بعيدًا عن الكدح اليومي الذي يكدحه حزبٌ سياسي أو نقابة، على سبيل المثال.

حين اطمأن هؤلاء على المواقع التي بلغوها، كان الوضع الدولي ذاته قد تغيّر. ففي المتروبولات، جرى احتواء حركة الحقوق المدنية من خلال رعاية أجزاء من البرجوازية الصغيرة السوداء، وتبدد المحتوى السياسي للحركة المناهضة للحرب بعد انسحاب القوات الأميركية من فيتنام، وعادت باريس ذاتها إلى طبيعتها ما إن انتهت الانتفاضة. علاوةً على ذلك، أدّت دورات الركود والكساد الاقتصادين التي بدأت في أوائل سبعينيات القرن العشرين إلى وضع الحركات المطالبة بالعدالة الاجتماعية موضع الدفاع. وفي العالم الخاضع للإمبريالية، تلقّت تشيلي في هذه الأثناء ضربة حاسمة، وجرى احتواء كوبا، وأُدمِجَت الصين إلى حدّ بعيد، وكانت موجة الثورات ضد الرأسمالية قد انتهت عمليًا بحلول أواسط سبعينيات القرن العشرين. وحوصرت الدول الثورية التي نشأت في ذلك الحين اقتصاديًا وأُخرِجَت عن مسارها بالغزوات والتمردات التي هُنْدِسَت من خلال بدائل، ولم يسمح لأيٍ منها، من أنغولا إلى فيتنام، بأن يصبح أنموذجًا لتنمية مجتمعات ما بعد الاستعمار. أمّا الانقلابات الثورية التي وقعت بعد ذلك - في إثيوبيا أو أفغانستان، مثلًا - فكانت بداياتها إشكالية في أحسن الأحوال؛ إذ كان منطلقها القطاعات

الراديكالية في الجيش. ولم يكن تطورها اللاحق أفضل من تطور الأنظمة الأخرى التي قامت على انقلابات «تقدمية» في أماكن أخرى من آسيا وأفريقيا. بعبارة أخرى، كانت هذه الفترة، بالنسبة إلى الحركات والدول الثورية في عالم ما بعد الاستعمار، فترة تقهقر بل تهاون صريح.

كانت هذه الفترة، علاوةً على ذلك، وفي حركة موازية، فترة توطيد مطرد للدولة القومية البرجوازية في كثير من باقي العالم بعد الاستعماري. وتحول التركيز الدولي، على هذا الأساس، من الحروب الثورية («فيتنام، فيتنامان، فيتنامات كثيرة») إلى استراتيجيات ترمي إلى تحسين شروط الاندماج في العالم الرأسمالي مثل «حركة عدم الانحياز»، و«حوار الشمال والجنوب»، و«مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية» (UNCTAD)، و«النظام الاقتصادي الجديد»، و«المجموعة 77 في الأمم المتحدة»، أو كارتلات السلع الأساسية مثل «منظمة البلدان المصدرة للنفط» (OPEC). وإذا ما كانت الحقبة قد بدت في عام 1968 على أنها حقبة الطليعة الثورية، فقد بدت آنئذٍ، في مطلع ثمانينيات القرن العشرين، حقبة البرجوازية الوطنية. وتابع الفكر الراديكالي في الجامعات هذا التوطيد الجديد للبرجوازيات الوطنية ما بعد الاستعمارية بتحويل تركيزه، على نحو حاسم، من الثورة الاجتماعية إلى القوميّة العالمثالثية؛ في النظرية السياسية أولًا، ثم في انعكاساتها الأدبية.

في هذه اللحظة من تقهقر الاشتراكية، وانتعاش قومية البرجوازية الوطنية، نشأت مقولة «أدب العالم الثالث» النظرية، وكذلك الإلحاح الجديد على تحليل «الخطاب الاستعماري»، الأمر الذي دفع إلى تركيز الفكر على الماضي لا على المستقبل. وبما أنَّ أولئك النقّاد الذين تأثّروا بما بعد البنيوية بصورة أساسية هم أنفسهم من كانوا قد وسموا القومية خلال هذا الطور بأنها المصدر الحاسم للطاقة الأيديولوجية في العالم الثالث، فإنَّ خيبة الأمل التي بدأت نحو أواخر ثمانينيات القرن العشرين حيال دولة العالم الثالث (البرجوازية الوطنية)، قادت من ثمَّ هؤلاء المنظّرين الطليعيين إلى أن يعلنوا أن ما بعد البنيوية والتفكيك هي المواقف النظرية الحاسمة في نقد القومية ذاتها. وهذا ما يُبدي عن ألمعيّة إدوارد

سعيد الشديدة إذ يصف راناجيت غُهَا، وتاليًا مشروع دراسات التابع[40] ككلّ، بأنه «ما بعد بنيويّ»[41]. ويمكن أن نشهد هذا النزوع ذاته لدى عدد كبير من منظّري الأدب الأحدث عهدًا، كما يمثّل لهم هومي ك. بابا من بين آخرين. ذلك أنّ وضع ما بعد البنيوية على أنها البديل للقومية واضح تمامًا في تعريفه الخاص للمشروع على نحو ما جمعه في كتاب الأمّة والسرد:

> كانت نيّتي أننا يجب أن نطوّر، في توترٍ تعاونيّ لطيف، طيفًا من القراءات التي تورّط ما أتت به النظريات ما بعد البنيوية من تبصّرات في المعرفة السردية. ... ليس الهامشيّ أو «الأقليّة» فضاء تهميش ذاتي احتفاليّ أو طوباويّ. إنّه تدخّل جوهريّ في تبريرات الحداثة - التقدم، التجانس، العضوية الثقافية، الأمّة العميقة، الماضي الطويل - التي تسوّغ النزعات السلطوية «التأحيدية» داخل الثقافات باسم المصلحة الوطنية...[42]

يعيش بابا، بالطبع، في تلك الشروط المادية لـ ما بعد الحداثة التي تفترض منافع الحداثة بوصفها الأساس الذي يمكن أن تنطلق منه الأحكام على ماضي هذه المابعد. بعبارة أخرى، يقتضي الأمر نوعًا من المفكّر بالغ الحداثة، بالغ الترف،

(40) دراسات التابع (*Subaltern Studies*)، تيار فكري ومجلة تحمل الاسم ذاته صدرت في عام 1982 ورأس تحريرها مؤرّخ ماركسي هندي بارز هو راناجيت غُهَا، ويتلخّص مشروعها الأصلي بإعادة كتابة تاريخ الهند في الفترة الاستعمارية لا من خلال وجهة النظر الاستعمارية أو من المنظور القومي للبرجوازية المحلية وإنّما من خلال الدور التاريخي الذي مارسته الجماعات التابعة. فبدلًا من التركيز على النخب السياسية، أظهرت دراسات التابع الدور الناشط للعمال والفلاحين والنساء وسواهم من الجماعات التابعة في صنع التاريخ الهندي. وبدلًا من التركيز على اللحظات الانتقالية، ركّزت على لحظات الصراع، ما شكّل إنجازًا أحدث أزمة في التاريخ المهيمن الاستعماري والبرجوازي المحلي أو القومي، كما ترى غاياتري سبيفاك. إلا أنّه في أواخر الثمانينيات من القرن العشرين وتسعينياته، بدأ اهتمام عدد من الباحثين البارزين في هذا التيار بمسائل أوسع هي كيف تمكن كتابة تاريخ الهند، أو مناطق أخرى غير غربية، بأشكال تخالف وتنتقد رؤية العالم التي تتّخذ من أوروبا مركزًا ومحورًا لها. وتأثّر هؤلاء بما بعد البنيويين الفرنسيين، كما تأثروا بإدوارد سعيد، وأعادوا تحديد حقل جديد للنظرية ما بعد الاستعمارية. ومن أبرز هؤلاء بارثا تشاترجي، وغاياتري سبيفاك، وهومي بابا، وجيان براكاش، وديبيش تشاكرابارتي، وراناجيت غُها نفسه. (المترجم)

(41) يُنظر مقالة إدوارد سعيد «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture» التي ناقشها بشيء من الإسهاب في الفصل الخامس.

(42) Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, p. 4.

بالغ الانخلاع كي يفضح كلًّا من فكرة «التقدم» والإحساس بـ«ماضٍ طويل»، فضلًا عن «الحداثة» ذاتها، بوصفهما مجرد «تسويغ للنزعات السلطوية داخل الثقافات»، في خليط نظري يستحضر على نحو عشوائيّ ليفي شتراوس في عبارة، وفوكو في أخرى، ولاكان في ثالثة. أمّا أولئك الذين يعيشون داخل عواقب ذلك «الماضي الطويل»، خيرها وشرّها، وفي الأماكن التي حرمت فيها أغلبية السكّان من منافع «الحداثة» كالمستشفيات أو الضمان الصحي الجيد أو حتى محو الأمّية؛ فمن الصعب أن يلبّوا شروط مثل هذا الفكر. ومن ثمّ، فإنّ روابط الطبقة والموقع تسوق بابا، منطقيًا، إلى احتفاء مسرف بسلمان رشدي يبلغ ذروته في تصريحات مثل التصريح التالي هو ذاته ضرب من التجميع على طريقة الخليط ما بعد الحداثيّ:

> أميركا تؤدي إلى أفريقيا؛ دول أوروبا وآسيا تلتقي في أستراليا؛ هوامش الأمّة تحلّ محلّ المركز؛ شعوب المحيط تعود لتكتب تاريخ المتروبول وروايته. حكاية الجزيرة تُحكى من عين الطائرة التي تصبح «الزينة التي تُبقي العام والخاص في حالٍ من التشويق». معقل الهوية الإنكليزية ينهار لمرأى المهاجرين وعمال المصانع. مَحَكُّ أميركا الويتمانيّ العظيم تُستَبدَل به صورة مكبّرة لوارول، أو تركيب لكروغر، أو أجساد عارية لمابلثورب. و«الواقعية السحرية»، بعد ازدهار أميركا اللاتينية، تغدو اللغة الأدبية للعالم ما بعد الاستعماري الناشئ[43].

من المشكوك فيه، بالطبع، أن تكون «الواقعية السحرية» قد أصبحت «اللغة الأدبية للعالم ما بعد الاستعماري الناشئ»، إلا بقدر ما تمثّل «الأمثولة القومية» الشكل العام الموحّد لجميع السرديات العالمثالثية، كما زعم جيمسن. فمثل هذه التصريحات هي الآن خصائص معتادة في البلاغة المنتفخة للنظرية المتروبولية. لا يكتب جميع المتعاونين مع بابا وفقًا لوصفته، لكن مقالته في نهاية كتاب **الأمّة والسرد** تبذل جهدًا بالغًا، وإن يكن بطرائق الشعوذة، لإجهاض ضروب النقد الأخرى للقومية من خلال هذا العزف المألوف على «النظريات ما بعد البنيويّة».

---

(43) Ibid., p. 6.

كان لهذا الوضع العام آثار مربكة ومبلبلة على التطورات الأحدث في «النظرية»، ولا سيما على تلك الأقسام من النظرية الأدبية التي تضع شروط التعامل مع قضايا الإمبراطورية والمستعمرات والأمّة. فقد ترتّب على نوعٍ من الضغوط خضوع السياسة لدرجات ملحوظة من التحجيم. وبات من الواجب اطّراح أيّ محاولة لمعرفة العالم ككلّ، أو الاقتناع بأنّه متاح للإحاطة العقلانية به، فضلًا عن الرغبة في تغييره، بوصفها محاولة ذميمة لبناء «سرديات كبرى» و«معارف شموليّة». وكثيرًا ما يتحدّث المنظّر عن الإمبريالية والقومية، بوصفهما ضدين جدليين في بعض الأحيان إنّما بوصفهما وجهين للزيف ذاته في معظم الأحيان، لكن شغل الراديكالية الشاغل بات رفض العقلانية ذاتها (مشروع التنوير، كما صارت تُدْعَى)[44]. وحدها القوة عالمية وغير قابلة للتغير، أمّا المقاومة فيمكن أن تكون محليّة فحسب؛ والمعرفة، بما فيها معرفة القوة، جزئية دائمًا. والانتماءات لا يمكن أن تكون سوى متغيّرة ومتعددة؛ فالحديث عن موقف ذاتيّ مستقر هو مطاردة لوهم «أسطورة الأصول». وفي بعض الأمثلة الأميركية المخففة من هذه النظرية عن تشتت الذوات التاريخية وتكسّرها، بات من الواجب أن تُستبدل بفكرة «التحرّي» التي تفترض إمكانية العثور على حقيقة ما قابلة للتصديق، فكرةُ «المحادثة» غير الحاسمة بطبيعتها. وقد تنتحل فكرة النظرية هذه بوصفها «محادثة» هيئةَ الحوار الباختيني[45]، لكنها في الواقع لا تتحرك قطّ إلا في واحد من اتجاهين ممكنين.

الاتجاه الأكثر شيوعًا هو بلا شكّ ذاك النوع الأميركي الخاص من التعددية، الخالي من أيّ أثر للكياسة والاستيعاب والجنتلمانيّة، على الرغم من التعبير عنه

(44) جرى من ثمّ تطبيق هذه الموضوعات المألوفة في النظرية الفرنسية الحديثة على مسائل المستعمرات والإمبراطورية، في كلّ من النظرية الأدبية والاجتماعية، وبطرائق خاضعة وتابعة، على يد عدد من الأعضاء الهنود في هذه الطليعة «ما بعد البنيويّة»، من هومي بابا إلى بارتا تشاترجي. يُنظر ضروب الفضح المشتقّة كثيرًا التي يفضح بها هذا الأخير «التنوير» و«أساطير التقدم» ...إلخ، في كتابه الذي يرى أنّ الفكر القومي خطاب مشتقّ: Partha Chatterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse* (London: Zed Books; Delhi: Oxford University Press, 1986).

(45) نسبةً إلى ميخائيل باختين وأطروحته عن تعدد الأصوات والحوار في الرواية. (المترجم)

في الأوساط النقدية الطليعية باللغة البارتيّة[46]، لغة «لذّة النص» و«اللعب الدّالّ الحرّ»، وما إلى ذلك. أمّا الاتجاه البديل، من جهة أخرى، فهو أشدّ قتامة، ذلك أننا إذا ما قبلنا الطبعات المتطرفة من الأطروحات الفوكويّة - ومفادها (أ) أنّ أيّ ادّعاءات تدّعي أنّها واقعة ليست سوى أثر حقيقة[47] تُحْدِثُه أحابيل الخطاب، و(ب) أنّ أيّ ادعاءات تدّعي مقاومة القوّة إنّما هي مشكّلةٌ مسبقًا كقوّة - لا يبقى للنظرية من شيء تفعله سوى أن تهيم على وجهها بلا هدف بين الآثار - تعدّها، وتستهلكها، وتنتجها - خاضعةً إلى همسات الخطاب التي لا تنقطع، بوصفه الأصل والمصير على السواء. ولهذه «النظرية بوصفها محادثة» أثرٌ قويّ وملحوظ أيضًا في التسوية بين الأشياء. إذ بات المرء حرًّا في أن يقتبس من الماركسيين ومن المناهضين للماركسية، من النسويين ومن المناهضين للنسوية، من التفكيكيين، أو الظاهراتيين، أو أي منظّر يخطر في البال، لإثبات صحّة المواقف المتابعة في نقاش، ما دامت لديه قائمة طويلة من الاقتباسات، والمراجع والمصادر، وما إلى ذلك، على الطريقة الأكاديمية المنضبطة. كما أصبحت النظرية ذاتها سوقًا للأفكار، مع إمدادات ضخمة بالنظرية باعتبارها سلعة قابلة للاستعمال، بما يضمن حرية اختيار المستهلكين ومعدّلَ تقادمٍ سريع. وإذا ما رفض أحدٌ هذا الأنموذج من اقتصاد السوق الرأسمالي الحالي، وتجرّأ بدلًا من ذلك على اختتام محادثة أو الدفاع عن تحزّب صارم في سياسات النظرية، فسوف يكون مذنبًا عندئذٍ بالعقلانية والتجريبية والتاريخانية، وجميع ضروب العلل الأخرى التي ارتكبها التنوير، كفكرة الفاعلين التاريخيين و/أو الذوات العارفة، على سبيل المثال. وقد أوجز ليوتار الذي لم يكن بالأسطون الصغير هو نفسه، أحد الأوجه الكبرى لهذا المنحى المحدَّد في نظرية الأساطين الكبار بالقول: انتهى عصر الماركسية، نحن الآن في «عصر التمتّع بالسلع والخدمات»! العالم، بعبارة أخرى، برجوازيّ.

يصدر كثيرٌ من النظرية الأدبية الطليعية اليوم عن هذه المرتكزات الفكرية

---

(46) نسبةً إلى رولان بارت. (المترجم)

(47) أثر الحقيقة (Truth-Effect)، أو الأثر الوهمي للحقيقة، مصطلح يتكرر لدى فوكو ليشير به إلى نسبية الحقيقة وعدم وجودها خارج السلطة وخطاباتها. (المترجم)

والسياسية، مع ميل استهلاكيّ صريح. وبصرف النظر عن الادعاء اللافت أنّ السياسة تكمن أساسًا في تجذير ممارسة المرء لاختصاصه الأكاديمي، فقد نما بين المنظّرين المنخرطين سياسيًا ذلك النوع ذاته من الانتقائية الذي نجده لدى المنظّرين التقنيين والمحافظين، نظرًا إلى الامتثال المتكافئ لضغوط لا يمكن التوفيق بينها؛ فليس من غير المألوف أن نجد غرامشي وماثيو أرنولد، على سبيل المثال، يُقتبسان تأييدًا للموقف النظري ذاته، كما لو أنّ الولاءات السياسية المختلفة إلى أبعد حدّ لدى هاتين الشخصيتين لا أهمية لها البتّة بالنسبة إلى شغلهما الرئيس، النقد الأدبيّ. وبذلك نكون، في بعض هذه الطبعات الراديكالية أيضًا، إزاء الأنموذج ذاته من اقتصاد السوق الخاص بالنظرية.

الفصل الثاني

لغاتُ الطبقة، أيديولوجيات الهجرة

إلى جانب التحولات في مصائر النظرية الأدبية التي أوجزناها في الفصل السابق، شهدت حقبة ما بعد الاستعمار أيضًا بعض التحولات الجوهريّة في بنية الإنتاج الأدبي ذاته - ولا سيما في الإنكليزية والفرنسية، وكذلك في لغات أوروبية أخرى - وذلك في ما يخصّ ذلك المتن من الأعمال الذي جُمِع منه مُعْتَمَد أدب العالم الثالث المضاد.

تتمثّل إحدى خصوصيات هذه الحقبة في أنَّ التوسّع العام للتعليم والتخصص الحديث في كثير من البلدان التي صفّت الاستعمار لم يُحْدِث تراجعًا في النصوص الأدبية المؤلّفة والمنشورة في تلك البلدان بل أحدث زيادة عظيمة فيها إنّما بلغات كانت قد استوردت في البداية من أوروبا، تُراوح من الإنكليزية إلى البرتغالية. وتُعَدُّ الهند الآن واحدة من أكبر أسواق العالم لإنتاج الكتب باللغة الإنكليزية وتوزيعها، وهي تفاخر بكثير من الروائيين بالغيّ الشهرة في تلك اللغة. ولدى شركة المنشورات الإنكليزية Heinemann قائمة دسمة من المؤلّفين والكتب من أفريقيا والكاريبي. وقد تمّ تكريس أحدهم، وهو وول سوينكا الذي لا يكتب إلا بالإنكليزية، من خلال منحه جائزة نوبل. ومن الإنصاف القول، كما أحسب، إنَّ هؤلاء الكتّاب الذين ولدوا في فضاءات عالمية أخرى - رشدي وغوش، أرما وأتشيبي، لمينغ وهاريس، دع عنك العشرات غيرهم، لا سيما من أفريقيا الجنوبية - غيّروا الخريطة التقليدية للقصّ الإنكليزي تمامًا. ولا يمكن قول الشيء ذاته عن الشعر، ولا ربما عن التغير الحاسم بالمثل الذي ألحقه بباريس كتّاب من البلدان الفرنكوفونية - على نحوٍ لا يضاهيه سوى تلك الذروة التي بلغتها «الزنوجة»[1] - على الرغم من الحضور الأفريقي الكبير والمتزايد في السينما

(1) الزنوجة (Negritude)، حركة أدبيّة امتدت من ثلاثينيات القرن العشرين إلى خمسينياته، بدأت بين =

والقصّ الفرنسيين، وعلى الرغم من تزايد التدخلات الشمال أفريقية في القصّ الفرنسي الآن أشدّ التزايد. ومن الواضح أنَّ هذا الإنتاج المتزايد للنصوص الأدبية باللغات المتروبولية من طرف كتّاب البلدان المستعمَرة سابقًا يرتبط بأشياء كثيرة جدًا، في أوضاع وطنية متباينة للغاية عبر القارات. وسوف أتناول في فصل لاحق موضوع الإنكليزيّة والدراسات الأدبية في الهند. لكنَّ بعض الملاحظات العامة تبقى ضرورية في البداية.

1

بقدر ما كانت اللغة المتروبولية – اللغة الإنكليزية في حالة الهند – هي الأداة الثقافية والتواصلية الرئيسة في مَرْكَزَة الدولة البرجوازية في المرحلة الاستعمارية، فإنَّ الاستخدام المتواصل لهذه الأداة في نُظُم الإدارة والتعليم والاتصال السائدة يبقى، من بين أشياء أخرى، مؤشّرًا على الصلة الثقافية العميقة - الشاملة تقريبًا - بين الطورين الاستعماري وما بعد الاستعماري للدولة البرجوازية. وتشير واقعة توسّع الإنكليزية، بدلًا من انكماشها، في هذا الطور اللاحق إلى إحكام الدولة الكبير واختراقها العميق جميع جوانب المجتمع المدني، من خلال الإدارة والتخصص والتجارة والتعليم والإعلام؛ فالدولة هي ربّ العمل الرئيس، والمعلّم الأساس، والملّاك الأكبر، والمتحكّم بوسائل الإعلام الإلكترونية. وما الأهمية الأدبية التي تحظى بها الإنكليزية سوى انعكاس لهذه الشبكة المتداخلة الكبيرة. لكن المطلب الثقافيّ الأساس للإنكليزية خلال المرحلة الاستعمارية لم يكن مطلبًا أدبيًّا فحسب. كان المطلب، في الحقيقة، أنَّ الهند متشظية بشدّة داخليًا، ومتغايرة إلى أبعد حدّ، أشبه بفسيفساء من اللغات والأعراق، وأنها بحاجة إلى لغة مركزية كي تحافظ على وحدتها القومية؛ إذ كانت «الأمّة» في هذا التصوّر مرادفًا لمقتضيات الإدارة وللدولة ذاتها في الحقيقة. والآن، بعد تصفية الاستعمار، بات عجزنا عن الاعتراف

= الكتّاب الأفارقة والكاريبيين الناطقين بالفرنسية ويعيشون في باريس كاحتجاج على الحكم الاستعماري الفرنسي وسياسات الاحتواء. من شخصياتها البارزة ليوبولد سنغور (الذي انتخب في عام 1960 أول رئيس للسنغال) وإيميه سيزار من المارتنيك وليون داماس من غويانا الفرنسية الذين راحوا يتفحصون القيم الغربية على نحو نقدي ويعيدون تقويم الثقافة الأفريقية والافتخار بها. (المترجم)

أنّ تعقيد الهند الحضاري لا يمكن أن يُعاش أو يُفكَّر به بحسب ضرورات مَرْكَزَة الدولة القومية التي ورثناها من البرجوازية الأوروبية، وعجزنا الجوهري عن إعادة تنظيم العلاقات بين المركز والإقليم، أو ابتكار أشكال للوحدة مغايرة تناسب تعقيد مجتمعنا؛ بات ذلك كله يعني أنّ تلك الدلالات السابقة للإدارة والتخصص التي شغلت الإنكليزية مركزها، قد أُعيد إنتاجها فحسب على نطاق واسع، وأنّ المطلب بأن تكون الإنكليزية قوةً موحِّدَةً في الهند لم يتضاءل بل توسّع. وعلاوة على ذلك، ترتبط هذه الاستخدامات المتّسعة للإنكليزية في الهند، وللّغات المتروبولية في جميع بلدان آسيا وأفريقيا المستعمَرة سابقًا، بترسّخ الطبقات البرجوازية في هذه البلدان، وتوسّعها، وارتفاع ثقتها بنفسها، وزيادة رفاهيتها، وتطور حنكتها، بما في ذلك الشرائح الوسطى، ولا سيما البرجوازية الصغيرة الحديثة الحاضرة في التخصصات وفي أجهزة الدولة. وتبقى الهند، من بين جميع بلدان آسيا وأفريقيا التي نالت استقلالها بعد الحرب العالمية الثانية، البلد الذي فيه أكبر برجوازية صغيرة متخصصة من حيث التعداد، وقد تكرّست ككيان اجتماعي متميز وتطورت بما يكفي لأن تطالب بثقافة إنكليزية وتطمح إلى أن يكون لها كتّابها، ودور نشرها، وسوقها المحلية المكتملة للكتب الإنكليزية.

ليس هذا المكان المناسب لمراجعة تعقيدات هذا الوضع، لكنَّ جميع المدن الكوسموبوليتية في البلد شهدت تطورًا واضحًا لإنتلجنسيا إنكليزية الأساس لا تعتبر أيّ وثيقةٍ أدبيةٍ وثيقةً قوميةً ما لم تكن مكتوبة بالإنكليزية؛ وتعتبر كلَّ ما تبقّى محليًّا، ومن ثمّ أدنى وجديرًا بالنسيان، حيث تبرز الإنكليزية في هذه المخيّلة لا باعتبارها واحدة من اللغات الهندية، كما هي عليه بالفعل، بل بوصفها لغة الاندماج الوطني والمدنيّة البرجوازية. وتمثّلت إحدى عواقب السوق الداخلية الضخمة في أنَّ كثيرًا من الكتّاب الهنود البارزين الذين يكتبون بالإنكليزية اختاروا العيش في الهند - في تعارض حاد مع كتّاب الكاريبي، مثلًا - الأمر الذي يساعد بلا شك في تعزيز زعمهم أنّهم يمثّلون - بل يجسّدون - التجربة الوطنية الهندية، بالنسبة إلى قرّائهم هنا وفي الخارج، في الوقت الذي تعمل واسطة الإنكليزية المشتركة على تمتين تلك الرابطة، والتصورات المتروبولية لتلك الرابطة، بين الكتّاب الذين يعيشون داخل الهند وأولئك الذين هاجروا إلى البلدان المتروبوليّة. هكذا تغدو أنيتا

ديساي[2] وبهاراتي موخرجي[3] وجهي عملة واحدة، إذا جاز التعبير، في التصنيف العالمي لأدب العالم الثالث. وحقيقة توفير الهند قدرًا من الحريات الديمقراطية أكبر بكثير مما يوفّره أيّ بلد من البلدان المستعمَرة سابقًا تعني، بالطبع، أنّه يمكن التعبير داخل البلد عن مدى واسع من المعارضة، ما يزيل إلى حدّ كبير تلك الظروف التي كثيرًا ما دفعت بالكتّاب في كثير من البلدان الأخرى إلى المنفى السياسيّ.

لم تحدث ضروب التوطيد والتوسّع ما بعد الاستعمارية هذه في فراغ، من الناحية التاريخية. فخلال المرحلة الاستعمارية ذاتها، كانت الإنتلجنسيا «القومية» التي عملت على نطاق الهند ككلّ، وضمّت بعض فصائل الإنتلجنسيا التي تعتنق الفكر القومي، قد نشأت أساسًا من الطبقات العليا والمتوسطة، ومن داخل المهن والتخصصات الأقرب إلى مؤسسات الدولة (الاستعمارية): الإدارة، القانون، التجارة، الصحافة المكتوبة بالإنكليزية، الهيئات التدريسية في الكليات والجامعات. وكان هناك أصلًا، خلال المرحلة الاستعمارية، انقسام هرميّ مميّز بين الوظائف «القومية» للإنتلجنسيا، تلك الوظائف التي كانت تُجرى بالإنكليزية، والوظائف المحلية التي كانت تُجرى باللغات الأصلية، من الأشخاص أنفسهم في بعض الأحيان إنّما في مواقع مميزة. يصحّ هذا على المؤتمر الوطني الهندي كما يصحّ على الرابطة الإسلامية أو الحزب الشيوعي، ويصحّ على الصحافة أو العلوم الاجتماعية بقدر ما يصحّ على الإدارة الاستعمارية والمعاملات المالية أو الصناعية أو التجارية للقطاع الخاص. وقد عيش هذا الانقسام الأساس على مستوى العيش الفردي بمنوّعات شتّى، حتى بين القادة المشهورين. ومن رام موهان[4]

---

(2) أنيتا ديساي (Anita Desai) (وُلِدَت في عام 1937): روائية هندية وقاصة وكاتبة للأطفال تكتب بالإنكليزية، وأستاذة للعلوم الإنسانية في معهد ماساشوتس للتكنولوجيا. فازت بجوائز عدة. من أعمالها: ابك أيها الطاووس، أصوات في المدينة، غبار الماس، نار على الجبل، قرية على البحر، وضح النهار. (المترجم)

(3) بهاراتي موخرجي (Bharati Mukherjee) (1940 - 2017): روائية وقاصّة وأستاذة جامعية هندية الأصل، عاشت لاحقًا في إنكلترا والولايات المتحدة وسواهما. من أعمالها: ابنة النمر، ياسمين، ظلام، أب، أيام وليالي في كلكوتا، وسواها. (المترجم)

(4) إذا اعتبرنا غاندي معروفًا، فإنّ الراجا رام موهان روي (Raja Ram Mohan Roy) (1772 - 1833) واحد من أوائل الإصلاحيين الهنود على المستويات الدينية والاجتماعية والسياسية. اشتهر بمحاولته إلغاء طقس الساتي الذي تُجبَر فيه الأرملة في مناطق من البنغال على التضحية بنفسها عند وفاة الزوج.

إلى غاندي، ومن راجغوبال أتشاريا[5] إلى مولانا محمد علي[6]، كان ثمة تقليد عظيم من الثنائية اللغوية وسهولة التنقل بين اللغات في التواصل. كان نهرو يتكلّم الأوردية والهندية بطلاقة لكنه لم يكن يكتب إلا بالإنكليزية. ولم يكن جناح[7] قادرًا على تدبّر أموره جيدًا بعيدًا عن الإنكليزية. وكان آزاد[8] باحثًا متبحّرًا في العربية والفارسية، يقرأ الإنكليزية على نحوٍ متقطّع لكنه كان واحدا من أساطين الأوردية في هذا القرن. ولا تزال بعض هذه الأنماط قائمة، إنّما مع منوّعات ذات صلة بنقاشنا الحالي. وتضرب «الإنتلجنسيا» القومية اليوم بجذورها في اللغة الإنكليزية أكثر منها في أيّ لغة من اللغات الأصلية[9]. وتشغل الهندية الآن حيّزًا أكبر بكثير في وسائل الإعلام الإلكتروني والثقافة الشعبية (الأمر الواضح في الشمال، وكذلك في الجنوب، من خلال السينما والتلفزيون). ومن المحتمل أن تكون أنواع خصبة من الثنائية اللغوية في حالٍ من التراجع، أمّا الإنكليزية فهي الآن في سياق البروز بوصفها لغة رئيسة للكتابة القصصية التي يكتبها كتّاب موهوبون أشدّ الموهبة. وهذه التحولات في المرحلة ما بعد الاستعمارية عززت الميل - بين المثقفين المتروبوليين خصوصًا، وكذلك في قطاعات كبيرة من الإنتلجنسيا البرجوازية في داخل الهند - إلى رؤية نتاجات الإنتلجنسيا التي تكتب بالإنكليزية

(5) راجغوبال أتشاريا (Rajgopal Achari) (1878-1972): سياسي وقانوني ورجل دولة هندي من الناشطين من أجل الاستقلال. من مناهضي الأسلحة النووية الأشداء والمدافعين عن السلام العالمي. كان من قادة حزب المؤتمر الهندي ثم غادره وأسس حزب سواتانترا المعارض في عام 1959. وهو كاتب قدير قدم مساهمات باقية للأدب الهندي المكتوب بالإنكليزية. (المترجم)

(6) مولانا محمد علي (Mohammad Ali Jauhar Maulana) (1878-1931): قائد إسلامي وناشط من أجل الاستقلال وباحث وصحافي وشاعر هندي، وهو واحد من زعماء ما يُسمّى حركة الخلافة. انضم إلى حزب المؤتمر الهندي ورأسه لأشهر، كما أنه واحد من مؤسسي الرابطة الإسلامية لعموم الهند وأحد رؤسائها. (المترجم)

(7) محمد علي جناح (1876-1948): مؤسس باكستان. قاد نضال المسلمين في شبه القارة الهندية، الذي نجم عنه نشوء دولة باكستان. (المترجم)

(8) هو محيي الدين أحمد بن خير الدين (1888-1958) المشهور بلقب أبو الكلام آزاد، أو مولانا آزاد، باحث هندي وأول وزير للتعليم في الهند بعد الاستقلال. ترجم القرآن إلى الأوردية. وكان أكبر قادة المؤتمر الوطني الهندي المسلمين خلال حركة الاستقلال ورأس الحزب لفترة. (المترجم)

(9) سوف نوضح في الفصل السابع بعض هذه القضايا والمقولات المفهوميّة. يُنظر المبحث 6 خصوصًا.

في المدن الكوسموبوليتية باعتبارها الوثائق الأساسية للأدب القومي في الهند. وباتت شراكة التصور العابرة للقارات هذه، وهي في جوهرها ضَرْبٌ من التحالف الطبقي، راسخة تمامًا في هذه الأثناء.

يصعب هنا تلخيص الجدالات الكثيفة والمعقدة التي جرت، ولا بدّ من أن تجري مرارًا وتكرارًا، حول دور الإنكليزية في الهند، كما يصعب تلخيص ما يمكن أن يكون لدينا من أفكار مترددة حول هذه القضية. وليس القصد، في أيّ حال من الأحوال، أن نفضح دور الإنكليزية في الهند بطريقة لا تاريخية، أو أن ندفع النقاش في اتجاه محليّ النزوع. لا يمكن المرء أن يرفض الإنكليزية الآن، على أساس اقتحامها الاستعماري في البداية، إلا بقدر ما يمكنه مقاطعة السكك الحديد للسبب ذاته. وثمة ما يدعو إلى الاعتقاد، في الحقيقة، أنّه حتى التشكيل اللغوي الذي اتّخذ في النهاية هيئة السنسكريتية كان قد أتى، في حينه، من غير مكان، شأنه شأن أسلاف الأغلبية العظمى من البشر الذين يسكنون الآن سهول الغانج. والتاريخ ليس متاحًا للتصويب في الحقيقة بالعودة إلى لحظة متخيَّلة قبل قرون، قبل أن يضرب التشويه الاستعماري أطنابه، أو قبل اقتحام الإسلام، أو قبل ما يُسمّى عمومًا غزو القبائل «الآرية». والروح الحضارية الهندية، إنْ كانت هناك مثل هذه الروح، موسومة عميقًا وفي جميع الأحوال بعمليات هَنْدَنَة[10] للّغات والأدوات، بل حتى لمن حلّ في هذه الأرض من شعوب كانت من الغرباء في البداية، ومن الضواري المعتدية في بعض الأحيان. والإنكليزية هي الآن ببساطة واحدة من لغات الهند الخاصة، وما هو موضع نقاش في الوقت الحاضر ليس إمكانية نبذها بل طريقة تمثّلها في نسيجنا الاجتماعي، والسبيل الذي تُستَخدم به، مثل أيّ بنية كبيرة أخرى من بنى الاختلاف اللغوي، في عمليات التكوين الطبقي والامتياز الاجتماعي، هنا والآن.

يُشار إلى هذا الامتياز الذي يُضفى على لغةٍ بعينها، في العمليات الاجتماعية عمومًا، من خلال استخداماتها في إدارة الدولة، وفي تلك القطاعات الإعلامية الأقوى التي تُعَدُّ «قوميّة»، وفي مؤسسات التعليم العالي، وفي توافرها المتباين

---

(10) الهَنْدَنَة (Indianization)، إضفاء الطابع الهندي، على نحو ما نقول فَرْنَسَة أو أَمْرَكَة. (المترجم)

للطبقات المالكة والطبقات العاملة على التوالي، وفي زيادتها فرص النفاذ إلى سوق العمل وتاليًا في الهيبة الأكبر التي تسبغها على الشخص الذي يتكلمها بطلاقة، وما إلى ذلك. وما إن تتمّ هذه العمليات بكاملها، وتندمج فيها البرجوازية والأقسام المتخصصة من البرجوازية الصغيرة اندماجًا تامًّا، حتى يتضح أمران، في الأقلّ، في شأن «الأدب» لجميع أولئك الذين جرى إدماجهم على هذا النحو. أولهما، هو أنّه يبدو حتميًا، إذا ما جُمِعَ أرشيفٌ للأدب «القومي»، أن لا يُمكن جمعه إلا بهذه اللغة. وثانيهما، فيما يتعلق بالنصوص المفردة، أن لا يمكن القول إنّ لها طابعًا تمثيليًا، للأدب «القومي»، ما لم تكن متاحةً بهذه اللغة، في حين يُعتبَر كلّ شيء آخر «محليًّا»، ولا يمكن للرواية «المحليّة»، مثلًا، أن تغدو جزءًا من الأرشيف «القوميّ» إلا بقدر ما تُمَثَّل، من خلال الترجمة الكاملة أو من خلال ملخَّص موسَّع و/ أو شرح، في اللغة المحددة مسبقًا، بإعلان رسمي أو من دونه، بوصفها اللغة المناسبة لبناء الأرشيف «القوميّ».

يمكن أن نضيف أنّ اتضاح حتمية مثل هذه العمليات لأولئك الذين يشاركون في إعادة إنتاج هذه البنية، لا ينجم عن أنّ هذه الأخيرة تخدم مصالحهم وتفتح لهم مجالًا للامتياز فحسب. تلك المصالح حاضرة بلا شكّ، لكنَّ ماديّة ذلك الاتضاح لا تنشأ في الحقل الأدبي بل في تلك العمليات الأكبر بكثير، تلك العمليات السياسية وغير الأدبية عمومًا التي تشكّل هذا الحقل في المقام الأول؛ فلغة المجتمع السائدة، مثل الأيديولوجيا السائدة ذاتها، هي دائمًا لغة الطبقة الحاكمة. ولا يمكن تغيير هذا الامتياز الذي يتمتع به النص الأدبي الإنكليزي في وسائل الإعلام «القومية» والأرشيف «القومي» - فضلًا عن أن الجامعة والمؤسسة الأدبية المتروبوليتين - بأي قَدْرٍ مهمّ ما لم تَجْرِ تغييرات كثيرة أخرى في مجالات أبعد بكثير من الدراسات الأدبية في حدّ ذاتها.

2

يوفّر الأدب المُنتَج في البلدان المستعمَرة سابقًا، لكنّه مُنتَجٌ مباشرةً بلغاتٍ استورِدَت في البداية من أوروبا، نوعًا من الأرشيف للجامعة المتروبولية كي تفسّر على أساسه التشكيل النصّي لـ «أدب العالم الثالث». لكن هذا الأرشيف

ليس الأرشيف الوحيد المتاح، ذلك أنّ المرحلة التي أعقبت تصفية الاستعمار شهدت أيضًا توسيعًا وترسيخًا شديدين لتقاليد أدبية بعددٍ من اللغات المحلية. وثمّة، بالطبع، تنوّعات مناطقية كثيرة حتى في هذه الظاهرة، لكنّ بمقدورنا أن نعمم ونقول إنّ كتّاب اللغات المحلية، في معظم مناطق شبه القارة، أتوا تاريخيًا من المراتب الدنيا للبرجوازية الصغيرة المتخصصة و/ أو قطاعات الملّاك الصغار الأكثر تقليدية. لكن هذا أيضًا يتغيّر الآن، لأنّ منظومات الرعاية التابعة للدولة تخلق اهتمامًا باللغات المحلية على مستويات رفيعة من الثراء أيضًا. وليس على المرء سوى أن يفكّر بتوسّع الأدب الهندي - وتوسّع اللغة الهندية ذاتها، من خلال وسائل الإعلام الإلكترونية وسواها - منذ الاستقلال، كي يفهم ما أعنيه. ولا يتوفّر كثيرٌ من هذا النوع من الأدب مباشرةً للمنظّرين الأدبيين المتروبوليين لأنّ أيًا منهم، على الرغم من تبحّرهم المعتاد في اللغات المتروبولية، لا يكاد أن يكون قد اهتمّ قطّ بلغةٍ آسيوية أو أفريقية. لكن أجزاء وظلالًا من هذه الآداب تتوافر الآن في الغرب، وذلك أساسًا بالطرائق الثلاث التالية.

جرى إلى الآن، ولا يزال يجري تقليديًا، جمع القسم الأكبر من الأرشيف الذي تولّدت منه معرفة ما يُسمّى بالعالم الثالث داخل مؤسسات البحث والتفسير المتروبولية التي يديرها ويشغلها على نحوٍ مميّز كادر غربي في أغلبيته العظمى. وثمة أفراد غير غربيين يُستخدمون أيضًا في هذه المؤسسات ذاتها على نحو متزايد، لا سيّما مؤخّرًا في المرحلة ما بعد الاستعمارية، وإن كانوا يحتلون على نحو دائم تقريبًا تلك المواقع الثانوية الخاضعة. والأرشيف ذاته مشتّت ومبعثر في فروع أكاديمية وأجناس كتابية لا تُعَدّ ولا تُحصى - بدءًا بإعادة البناء الفقه لغوية للكلاسيكيات وصولًا إلى تقارير المبشّرين والمديرين ضئيلة الثقافة، ومن برامج دراسات المنطقة والحقول الأساسية في العلوم الإنسانية إلى مشاريع الترجمة التي ترعاها المؤسسات ودور النشر الخاصة على السواء - ما يولّد جميع ضروب الممارسات التصنيفية. وكان من الآليات الرئيسة المميزة في جمع هذا الأرشيف ذلك التعايش المؤسسي بين الباحث الغربي والمُخبِر المحلي، وهو تعايش كثيرًا ما يُعاد أداؤه الآن - بطرائق أكثر حذقًا بلا شك - بين المنظّر الأدبي الغربي المعاصر الذي لا يعرف في العادة لغةً غير غربية، والمترجم أو كاتب المقالات المحليّ الذي يعرف في العادة لغةً أو لغتين.

هذا الأرشيف القديم، متعدد الفروع، والمشوَّش نوعًا ما توسّع كثيرًا في هذه الأيام، ولا سيّما في مجال الدراسات الأدبية، من خلال تطوير آلية للترجمات الأدبية على وجه الخصوص، آلية ليست على درجة عالية من التطور مثل تلك التي تداول النصوص بين البلدان المتروبولية ذاتها، لكنها ليست قليلة الشأن. وبصرف النظر عن دور النشر الخاصة والمطابع الجامعية التي قد تنشر مثل هذه الترجمات من تلقاء نفسها أو في إطار برامج الرعاية، ثمّة مؤسسات الدولة مثل ساهيتيا أكاديمي في الهند، فضلًا عن وكالات دولية مثل اليونسكو، فضلًا عن المؤسسات «الخيرية» الأميركية مثل الجمعية الآسيوية التي يمولها روكفِلر وما لديها من برامج واسعة لمثل هذه المنشورات. أمّا تكملة هذه الترجمات فتتمثّل في المقالة النقدية والأجناس المرتبطة بها، وعادةً ما ينتجها مثقف محليّ يقرأ اللغة المحليّة لكنه يكتب بواحدة من اللغات المتروبولية. ويغدو بعض هذا النوع من الكتابة متاحًا في المتروبولات، خالقًا طبعاتٍ وظلالًا لنصوص مُنتَجة في فضاءات أخرى من العالم، لكنها نصوص غالبًا ما تأتي مع سلطة المُخبر المحلي. وطبيعيٌّ أنَّ آداب أميركا الجنوبية وأجزاء من الكاريبي تُتاح مباشرة للناقد المتروبولي من خلال الإسبانية والبرتغالية والفرنسية والإنكليزية التي هي، في النهاية، لغات أوروبية. وثمة معاجم كاملة، وأساليب، وحساسيات لغوية باتت الآن موجودة بالإنكليزية والفرنسية والإيطالية، بسبب ترجمات ما تُسمَّى نصوص العالم الثالث من الإسبانية والبرتغالية. ويمكن للمنظّرين الأميركيين الشماليين والأوروبيين إما أن يقرأوا هذه الوثائق الأدبية مباشرة، وإما - في حال لم يكونوا يتقنون اللغة الإسبانية أو البرتغالية تمام الإتقان - أن يتحدثوا عن تلك الآداب بألفة وسهولة رغم ذلك بفضل قابلية الأصول للترجمة. وعادة ما تُقرَأ النصوص من آسيا وأفريقيا على غرار النصّ الأميركي اللاتيني، في الحقيقة، وذلك بغية التوصّل إلى «أدب عالمثالثيّ» متجانس.

بعبارة أخرى، تراكم على مدى العقود الثلاثة الماضية أو نحوها أرشيفٌ واسع من النصوص وبات متاحًا للجامعة المتروبولية كي تتفحصه وتفسّره وتبوّبه وتصنّفه وتحكم على جدارته في أن يُدرج ضمن منهاجها الدراسي ومُعتَمَدها المُكَرَّس. وبات ممكنًا، على مستوى هذا الأرشيف بالغ الاتساع من الكتب

المُنتجَة في البلدان المستعمَرة سابقًا لكنّها مكتوبة بلغات غربية أو مترجمة إليها، قيام حوار مباشر بين روائي هايتيّ وروائي هنديّ، مثلًا، ونشوء ما يُسمَّى «أدب العالم الثالث»، بتصنيفاته وتبويباته النوعية، من ذلك التقارب الأرشيفيّ؛ أمّا المفارقة الساخرة في هذه العملية فهي بلا شك قيام أدب العالم الثالث على أساس لغات غربية، في الوقت الذي كانت تبدو فيه الأيديولوجيا العالمثالثية معارضة للهيمنة الثقافية التي تمارسها بلدان غربية.

أشرتُ أعلاه إلى توسّع كبير بالمثل - أو ربما أكبر - في عدد المنطوقات الأدبية، المطبوعة أو غير المطبوعة، باللغات المحلية التي لم تترجَم إلى اللغات المتروبولية. وهذه لا تنتمي إلى أيّ أرشيف موحَّد؛ وكثير منها ليس له، في الواقع، أيّ وجود أرشيفي على الإطلاق. ومن الصعب أن نرى كيف يمكن استيعاب هذه الأنواع الأخرى من المنتجات الثقافية - غير الأرشيفية بل المحلية والأوليّة، المتولّدة لا عن الاستعمار في حدّ ذاته ولا عن التضادات الثنائية الشرقية/ الغربية بل عن تواريخ هي في آنٍ أقدم وأكثر محلية وأكثر استمرارًا وأكثر تنوعًا واستفاضة وأكثر تعقيدًا وعمقًا شعوريًا - ضمن أرشيف موحَّد لـ «أدب العالم الثالث»، بمنظومة الأجناس والمقولات الخاصة به. وفي ذهني هنا أجناسٌ هي في الأساس شفويّة وأدائيّة، ومواقع إنتاج تبعد كثيرًا عن المدن الكبرى، ومركّبات لغوية بكاملها لم يجرِ بعد تمثّلها في شبكات الطباعة والترجمة. ولم تتضح لي بعد المكانة التي تحتلها هذه الأنواع الأخرى من المنتجات بالنسبة إلى الخبرة التقنية الإدارية التي تُعنى بتصنيف موجودات «أدب العالم الثالث» ومواصفاتها العامة ونشرها وتخزينها وحراستها.

3

ما من أرشيف، مهما يكن واسعًا، يمكن أن يتّسم بحدّ ذاته بأهمية جديدة أو قوة جديدة. وفي النهاية، فإنّ آلية تجميع النصوص من آسيا وأفريقيا وترجمتها والتعليق عليها كانت قد دارت في البلدان المتروبولية منذ مئتي عام أو نحوها، وأدّت إلى ما يُسمّيه إدوارد سعيد «الاستشراق»، وليس إلى مقولة «أدب العالم الثالث»، وهو صنف جديد يشير إلى تغيّر عميق في الوضع الاجتماعي السائد الآن في تلك

البلدان ذاتها. ذلك أنَّ هذه هي المرة الأولى التي تجتمع فيها جماعات إثنية كبيرة من مختلف البلدان المستعمَرة سابقًا في المتروبولات بطريقة تدفع شرائح واسعة إلى أن تطلق أنواعًا جديدة تاريخيًا من الطلب على الاندماج في الطبقة المتوسطة المتخصصة المأجورة وأنماط تعليمها وعملها واستهلاكها وتقويمها الاجتماعي وترقّيها الوظيفي.

يعاكس هذا من مناحٍ جوهريةٍ الدورَ التاريخيّ الذي أدّته الأقليّات غير الأوروبية، ولا سيما في الولايات المتحدة، حيث كان للأقليّة الأميركية الأفريقية، بطبيعة الحال، حضور أقدم بكثير، منذ الأيام الأولى لتجارة الرقيق واستعمار الأميركتين. فالبنية العنصرية التي نشأت على صرح العبودية المسبق كانت قد عوّقت على نحوٍ تكوينيّ حتى تلك الأقلية الأكبر والأقدم بين الأقليات الإثنية، حيث لم تنشأ حتى وقت متأخّر من السنوات التي أعقبت الحرب سوى طبقة متوسطة أوليّة إلى أبعد حدّ وبالغة الفقر في أحسن الأحوال[11]. وكانت مآثر نهضة هارلم[12] ومحدودياتها في عشرينيات القرن العشرين قد انطلقت من هذا التطور المعوق وهذا التبلور المتأخّر للشرائح المتخصصة السوداء. لكنَّ بعض الأقليات الإثنية الأخرى - حتى لو طرحنا القليل المتبقّي من السكّان الأصليين الذين استؤصلوا في سياق الاستعمار الإبادي - تجمّعت أيضًا على مدى قرن أو أكثر. ومنذ أن ضُمَّ من المكسيك ما غدا الآن جنوب غرب الولايات المتحدة، حظيت هذه الأخيرة أيضًا بعدد كبير ومتزايد من العمال ذوي

---

(11) يُنظر: Franklin Frazier, *Black Bourgeoisie: The Rise of a New Middle Class* (New York: The Free Press, 1957).

هذا كتاب كلاسيكي صغير بين الدراسات الكثيرة التي أوضحت تمامًا كم كانت هذه الشريحة في الولايات المتحدة ضيقة القاعدة، وقلقة التوازن، ومن البرجوازية الصغيرة الدنيا أساسًا إلى ما بعد الحرب. ولم يحدث أيّ توسّع ملحوظ في الطبقة المتوسطة الأميركية الأفريقية في الولايات المتحدة إلا بعد حركة الحقوق المدنية في ستينيات القرن العشرين وبطرائق لا تمكن مقارنتها ولو من بعيد بطرائق الطبقة المتوسطة البيضاء.

(12) نهضة هارلم (The Harlem Renaissance)، هو الاسم الذي أطلقَ على الانفجار الثقافي والاجتماعي والفني الذي جرى في هارلم بين نهاية الحرب العالمية الأولى وأواسط ثلاثينيات القرن العشرين، حيث كانت هارلم المركز الثقافي الذي اجتذب الكتّاب والفنانين والموسيقيين والمصورين والشعراء والباحثين السود ليجدوا فيه مكانًا للتعبير عن مواهبهم. (المترجم)

الأصول اللاتينية الذين طرأت عليهم زيادة ضخمة باستعمار بورتوريكو ونتيجة الوضع الحالي الذي تعيشه أميركا الوسطى بمجملها، بما في ذلك جزء كبير من المكسيك ذاتها، بوصفها مستودعًا متقلّبًا لليد العاملة تستخدمه الولايات المتحدة. وبعد بلوغ الحدود في كاليفورنيا وتخطّيها - إلى الفيليبين مباشرةً، على سبيل المثال، مع مواطئ أقدام في جميع أنحاء المحيط الهادي - تدفقت موجات جديدة من المهاجرين من شرق آسيا أيضًا: لبناء الجسور العظيمة والأنفاق تحت الأرض والسكك الحديدية، وللعمل في المناجم في بعض الأحيان، بل ولالتقاط الفاكهة والخضروات والقمامة في بعضها الآخر. وبنية الاستغلال التي ألقي فيها هؤلاء المهاجرون المستعمَرون هي الجوف البهيم لأسطورة أميركا بوصفها أرض الحرية والفرص. بعبارة أخرى، لقد سار التطور الديموغرافي للولايات المتحدة على غرار مميّز منذ بدايات العبودية، وظلّ السكّان غير البيض إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية في صفوف الطبقة العاملة وجيش العاطلين من العمل بصورة أساسية.

بدأت هذه الديموغرافيا الاجتماعية تشهد بعض التحولات الملحوظة في الوقت الذي بلغ ازدهار ما بعد الحرب أوجه وتسلّمت إدارة كينيدي مقاليد السلطة، ووعدت بـ «حدود جديدة» لأميركا. وفي تطورٍ كانت له عاقبته بعيدة المدى، اتسع نطاق الشرائح التجارية والمهنية الأميركية الأفريقية اتّساعًا كبيرًا. وفي ذلك الحين، كان قد وُجِدَ أصلًا خطابٌ نقديّ ناضج خاصّ بـ «أدب أسود» مميّز بوصف هذا الأخير مقولة ثقافية محددة تعي ذاتها وتبلغ من العمر ما يزيد على نصف قرن، وكانت «النهضة السوداء الجديدة» في ستينيات القرن العشرين - وهي في جانب منها رفضٌ لسيرورات التبرجز الذي وصفه ألين لوك، في مقالته الشهيرة «الزنجيّ الجديد»، بأنّه الغاية المنشودة لنهضة هارلم في عشرينيات القرن العشرين[13] - الغرار لما تلى ذلك من تأكيد «آداب أقلويّة» أخرى لذاتها، ولا سيما

(13) يُنظر: Alaine Locke (ed.), *The New Negro* (New York: Boni, 1925; Atheneum, 1968).
هذا الكتاب هو، بالطبع، المختارات الكلاسيكية التي افتتحت نهضة هارلم بوصفها حركة تعي ذاتها. والإشارة هنا هي إلى مقالة الكاتب التي تحمل العنوان ذاته، وهي مقالة ألمعيّة متبصّرة لكنها تجادل طلبًا للإدراج في المعتمد المكرّس الأميركي بشروطه القائمة: «نحن أخيار بما يكفي»، «مثلكم تمامًا»، إذا جاز =

في التجمعات البورتوريكية على الساحل الشرقي، والشيكانو في الجنوب الغربي بصورة رئيسة، والآسيويين الأميركيين في الأحياء الصينية في سان فرانسيسكو ونيويورك، إذ كان في هذه الفترة أيضًا أن دخل أبناء الطبقات العاملة ذات الأصول اللاتينية والشرق آسيوية الكليات الأميركية بأعداد كبيرة. وتمكن الإشارة إلى أنّ مقولة «أدب العالم الثالث» اللاحقة قد صيغت من بعض النواحي وفي البداية على غرار «الأدب الأسود»، بوصفه معتمَدًا مكرّسًا مضادًا مميّزًا له اختلافه النوعي. وإذا ما كان قد أُسبغ على مقولة «أدب العالم الثالث» طابع عابر للقوميات، فإنّ ذلك أيضًا يرجع إلى أنّه ما من أقلية إثنية أخرى في الولايات المتحدة، باستثناء الأميركيين الأفارقة والشيكانو إلى حدّ أقلّ بكثير، تبلغ من الكبر ما يكفي لأن تنشد تعديل الجامعة ومعتمدها المكرّس باسمها على وجه الحصر.

تمثّل مفارقة بريطانيا، في هذا الوقت، في أنّ أعداد سكّانها غير الأوروبيين بقيت قليلة نسبيًا طوال المرحلة الاستعمارية، لكن الهجرة السوداء - من أفريقيا، والكاريبي، وبشكل رئيس من شبه القارة الآسيوية - ازدادت بشكل ملحوظ بعد تصفية الاستعمار، إلى درجة أنّ بريطانيا لم تشهد إلا منذ أواخر ستينيات القرن العشرين نضج الشريحة الجديدة المتوسّعة من السود البريطانيين الذين طالبوا، على أساس التعليم والكفاءة المهنية، بضروب جديدة من تمثيل الطبقة الوسطى تنطلق من استيعاب غير عنصري في بنى العمل والملكية كما تنطلق من الاعتراف بالاختلاف الثقافي. عملت مقولة «أدب الكومنولث»، بما تنطوي عليه من معياريّة وتطبيع، على أخذ هذه الضغوطات في حسبانها في الطور الأول، لكن التحديات التي واجهت هذا التركيب الذي ابتدعه المجلس الثقافي البريطاني

= القول. ويتضح التعارض مع «النهضة السوداء الجديدة» في ستينيات القرن العشرين تمام الاتضاح لو ألقينا نظرة على بعض المختارات النمطية لهذه المرحلة اللاحقة. يُنظر منها: LeRoi Jones and Larry Neal (eds.), *Black Fire* (New York: William Morrow, 1968); Clarence Major (ed.), *The New Black Poetry* (New York: International Publishers, 1969); Ed Bullins (ed.), *New Plays from the Black Theater* (New York: Bantam, 1969); June Jordan (ed.), *SoulScript: Afro-American Poetry* (New York: Doubleday, 1970), and Orde Coumbs (ed.), *We Speak as Liberators* (New York: Donald Meade, 1970).

ولا يمثّل لوك، بالطبع، نهضة هارلم بكاملها (كان مكاي، مثلًا، مختلفًا جدًا)؛ كما أنني لا أقصد التعميم في شأن التطورات التي اعترت الأدب الأسود في ستينيات القرن العشرين.

تفاقمت لاحقًا. وكانت الواقعة الحاسمة هي أنَّ هذه المرحلة ذاتها شهدت أيضًا - في كلٍّ من بريطانيا والولايات المتحدة - هجرة جديدة هائلة من آسيا انضافت إلى الجماعات الآسيوية الموجودة من قبل، لكنها غيّرتها أيضًا إلى حدٍّ بعيد. كانت هذه نوعًا من الهجرة جديدًا تاريخيًا. ففي بريطانيا، ظلّ مكوِّنُ الطبقة العاملة قويًا جدًا، لكنّ أقسامًا واسعة من الشرائح المتخصصة بل والطبقات الرأسمالية تمامًا جاءت أيضًا كمهاجرين ومستوطنين. وفي الولايات المتحدة كان التحول أكثر احتدامًا بعد. فالنمط التاريخي للهجرة الأوروبية أساسًا ضاهته، ثمّ تخطته، هجرةٌ من الإمبراطورية: عرب، ذوو أصول لاتينية، وقبل هذا وذاك آسيويون. ومن الحسن أن نتذكر أن هذه كانت أوّل مرّة، منذ أواخر ستينيات القرن العشرين وصاعدًا، تغدو فيها الهجرة من الهند كبيرة عدديًا وأكبر بكثير من أيّ وقت مضى.

كان مهمًّا بما فيه الكفاية أنَّ هؤلاء كانوا آسيويين من غير البيض مختلفين عن الأوروبيين البيض المألوفين، لكنَّ التحوّل الطبقي كان حاسمًا بالمثل. فأغلبية هؤلاء الآسيويين لم تأت للقيام بعمل يدوي والالتحاق بالطبقة العاملة، بل لإقامة مشاريع تجارية أو للالتحاق بالبرجوازية الصغيرة المتخصصة. وكانت الهجرة الهندية إلى الولايات المتحدة في أغلبيتها الساحقة برجوازية صغيرة وتقنية إدارية، أمّا أبناء الطبقات العاملة الهندية فغالبًا ما ذهبوا لبيع قوة عملهم في منطقة الخليج، ثمّ في إنكلترا. ثمّة، بالطبع، جزء ينتمي إلى الطبقة العاملة أيضًا، وثمة كثيرون لا يحتلّون في صفوف البرجوازية الصغيرة سوى أدنى المراتب؛ لكن الفصام الثقافي بين هذا الجانب الأفقر من المهاجرين والإنتلجنسيا الجامعية ينزع إلى أن يكون في الهجرة أكبر مما كان عليه في البلد الأصلي. وعلاوةً على الرخاء والأمان النسبيين اللذين ضمنتهما الدخول الشخصية للأكثر ثراء، كانت هناك أيضًا التكنولوجيا الجديدة للسفر الجوي المتاح بسهولة، ووسائل الاتصال، والأشرطة السمعية والبصرية، والشحن البريدي السريع، وما إلى ذلك، ما سهّل الحفاظ على الروابط مع الوطن على نحو لا سابق له في التاريخ.

يتداخل مع هذه الأنماط من الهجرة الوضع الغامض لطالب الدراسات العليا الوافد من أماكن أخرى والذي يدرس تحت وطأة المُعْتَمَد المكرَّس القائم، ويتمرد عليه، ويضع إزاءه أنواعًا أخرى من النصوص، ولا سيما إذا ما أُتيحَ أيّ منها من منطقته في العالم. وعندئذٍ تغدو هذه الأنواع الأخرى من النصوص الأساسَ، والوثيقةَ، بل المُعْتَمَد المكرّس المضاد اللازم لتأكيد ذاته القومية. ويتوافق هذا الخيار مع التباسات من نوع وجوديّ، عجّلت بها تناقضات الجامعة المتروبولية، الليبرالية، البيضاء على نحوٍ طاغ. فهي بطبيعتها موقع امتياز، والطالب يأتي إليها طامحًا إلى المشاركة في هذا الامتياز. صحيحٌ أنَّ من الممكن دائمًا دفع الصورة الليبرالية والتعددية التي لدى الجامعة عن ذاتها كي تفسح مجالًا للتنوع والتعدد الثقافي وما هو غير أوروبي، وصحيحٌ أنّه يمكن أن تنشأ وظائف عن مثل هذه الضروب من إعادة التفاوض على العقد الثقافي، لكن هذه الجامعة الليبرالية ذاتها عادة ما تكون، بالنسبة إلى الطالب غير الأبيض، مكان وحشة، بل وذعر؛ ذلك أنّ الإقصاء يكون سافرًا في بعض الأحيان، مع أنّه غالبًا ما يكون مهذبًا وصامتًا فحسب، وتغدو وثائق ثقافة المرء مناجل صغيرة يشقّ بها طريقه عبر التفافات التحيّز اللبق. ولا يقوى معظم هؤلاء الطلاب على اختراق التباسات هذا الإغواء والصدّ؛ وبعضهم يعود، لكن كثيرًا منهم يضيع في ملاهي المساكن الشنيعة والعودة المستحيلة. ومن هذه التعاسات تنشأ نخبة أكاديمية صغيرة تدرك أنّها لن تعود، وتنضمّ إلى هيئة التدريس في هذه الجامعة المتروبولية أو تلك، وتتردد على دوائر المؤتمرات والمطابع الجامعية، وتُبدي، بأكبر قدر من البراءة الشخصية والحماسة التبشيرية في معظم الأحيان، رهانات كبيرة على التثمين الزائد لما سبقت تسميته «أدب العالم الثالث»، وحين تتغيّر التقليعات، توفّق بين هذه المقولة وما بعد البنيوية ذاتها. هذا غدا الآن نمطًا مألوفًا تمامًا أيضًا.

لكنَّ ثمّة نوعًا آخر من الأفراد أيضًا، وأنا هنا أطرح عاملًا تصعب عليّ مناقشته على خلفية الهند، ألا وهو عامل المنفى! لا أقصد أولئك الذين يعيشون في المتروبولات لأسباب مهنية تخصصية لكنهم يستخدمون كلمات مثل «المنفى» أو «الشتات» - تلك الكلمات التي نُقِشَت فيها قرون من الألم والتشرّد - كي يشيروا إلى ما هو، في النهاية، مصلحتهم الشخصية ليس غير. من أقصدهم، بخلاف

ذلك، هم أولئك الذين حرمتهم سلطة الدولة - أيّ دولة - أو خوف البطش بهم شخصيًا من العيش في مسقط رأسهم بعكس إرادتهم ورغبتهم. ما أقصده، بعبارة أخرى، ليس الامتياز بل الاستحالة، ليس المهنة والتخصص بل الألم. ونادرًا ما تعرّضت القطاعات السائدة من الإنتلجنسيا الأدبية في الهند لإرهاب الدولة العاري حيث قد يصعب على من لم يعيشوا قط في مناطق أخرى من الرأسمالية المتخلفة حتى أن يتصوروا عمق هذا النوع من الإرهاب ومداه ودوامه في أجزاء واسعة من العالم. وهذا الإرهاب لم يطل اليسار الشيوعي وحده؛ ذلك أنّ اليسار الشيوعي في معظم بلدان آسيا وأفريقيا صغير جدًا. كما أنه لا يُقَوَّم دائمًا على نحوٍ عقلانيّ قبالة التهديد الفعلي الذي يواجهه النظام الإرهابي، ولا شدّته هي تلك الشدّة المتساوية في جميع أنحاء العالم التي يُمارَس فيها الإرهاب. لكنه يجدر بنا أن تتذكّر أنّ هناك بنى وطنية برمّتها، مثل الفلسطينيين، لا تستطيع الإنتلجنسيا فيها أن تتكلّم - بل لا تستطيع غالبًا أن تكون - داخل حدود أسلافها؛ وأنّ المعارِض الفيليبيني، والإثيوبي، والكيني كان مضطرًا طوال عقود كاملة إلى أن يختار بين الموت أو السجن أو النفي؛ أي الرحيل بالإكراه. وهذا من جديدٍ موضوع شاسع لا يسعني حتى أن أشرع بالكلام عليه بأيّ قدر من التماسك، لكني أريد أن أشير إلى المفارقة المضحكة المتمثّلة في أنّ كثيرًا من المثقفين الذين ولدوا في مواقع الإمبراطورية الأمامية لا يسعهم أن يتكلّموا - بل لا يسعهم غالبًا أن يكونوا - في بلادهم، لكنهم وصلوا، أحياء وقادرين على الكلام، إلى ما سمّاه تشي غيفارا مرّةً «جوف الوحش»؛ أي المدينة المتروبولية. وما إن بلغوا هناك حتى انتهى كثير منهم إلى الجامعة المتروبولية التي تنزع إلى أن تكون أكثر ليبرالية من النوع الذي يفضّل نظام الرأسمال المتروبولي إقامته في آسيا وأفريقيا.

للهجرة، بعبارة أخرى، تناقضاتها الخاصة: كثيرون ساقتهم الحاجة، آخرون نخسهم الطموح، سواهم دفعهم الاضطهاد؛ بعضهم ما عاد ثمة وطن يعود إليه؛ وفي كثير من الحالات ارتبطت الحاجة بالطموح ذلك الارتباط الغامض الذي لا فكاك له. وما من تعميم ثابت يمكن تقديمه لمثل هذه الظاهرة الواسعة والمعقدة التي تنطوي على كثير من السير الذاتية الفردية. وما من خيار سياسي موحَّد محايث بالضرورة لفعل الهجرة بحدّ ذاته. لكن ما شهدناه هو أنّ تضافر الأصل الطبقي والطموح المهني والافتقار إلى أساس سياسي سابق قائم على ممارسة اشتراكية

راسخة يهيء عددًا كبيرًا من المهاجرين الراديكاليين المتوضّعين في الجامعة المتروبولية لنوعٍ انتهازيّ من العالمثالثية بوصفها الشكل الملائم من السياسات المعارضة ولنوعٍ من الرقابة الذاتية التي تدفعهم بدورها إلى مزيد من الاندغام في أنماط السياسة والخطاب التي سبق أن أجازتها التقليعة السائدة في تلك الجامعة.

تبرز من إعادة تنظيم رأس المال والاتصالات والكوادر هذه صورة «المنظّر» بوصفه «رحّالة»، وصورة الإنتاج الأدبي ذاته بوصفه حيلة للهجرة، وللارتحال، بخفّة. وليست رواية سلمان رشدي العار التي أتفحّصها في الفصل الرابع، سوى واحدة من عشرات الروايات التي كُتبت في هذه الفترة وتشتمل على التماس صلة جوهرية بين الهجرة والخيال الأدبي أو تأكيد مثل هذه الصلة. وقد استُغِلّ كون بعض هؤلاء المثقفين منفيين سياسيين، ببلاغة منتفخة لا تُصدَّق، في استخدام كلمة «المنفى»، كاستعارة أولًا ثم كلصاقة مخصصة برمّتها لوصف الشرط الوجودي للمهاجر؛ حينئذٍ، فإنّ هندي الطبقة العليا الذي يختار العيش في البلد المتروبولي يُسمَّى «هندي الشتات»، ويغدو «المنفى» ذاته شرطًا روحيًا، لا علاقة له بوقائع الحياة المادية. ويغدو المنفى والهجرة والتفضيل المهنيّ التخصصي مترادفات لا يمكن التميز في ما بينها.

4

يبقى مهمًا أنّ على الرغم من طرح مقولة «أدب العالم الثالث» بمصطلحات الغرب وغير الغرب، الأبيض وغير الأبيض، فإنّ استقبالها بين الإنتلجنسيا الأدبية الأفريقية الأميركية، ومن بينهم أولئك الذين تجد لديهم هذه المصطلحات أعمق الصدى، كان استقبالًا متناقضًا في أحسن الأحوال؛ إذ استخدمها كثيرون كمقولة وصفيّة، تشير إلى تحالف الأقليات غير البيضاء؛ فـ«نساء العالم الثالث»، مثلًا، عنت النساء غير البيضاوات اللواتي يَحْتَجَنّ الإفصاحَ عن نسويةٍ مختلفة من مناحٍ رئيسة عن نسوية البرجوازية العليا لدى كثير من المختصّات البيضاوات؛ إذ يجتمع الاضطهاد على أساس العرق والطبقة مع قضية الجندر. وجرى، في نوع آخر من الإلحاح، سكّ «العالمثالثيّة السوداء» لتوسيع المنظور أبعد من مسألة الأصل الأفريقي، لتشمل أبعادًا للتجربة أحدث يجري تقاسمها، بدورها، مع الملوّنين

الآخرين في المدن الداخلية، والغيتوات، والأحياء. لكن «أدب العالم الثالث» لم يجتذب سوى قلّة من المثقفين السود. وتصوّر مدرّسو الأدب الأسود مباشرةً أنّ هذه المقولة تشير إلى آداب الأقليّات الأخرى التي لم تتكوّن من خلال العبودية بل من خلال الهجرة. وقد تأثّر جميع ممثّلي التقليد الإنسانوي الأفريقي الأميركي البارزين في هذا القرن - ومنهم دوبوا وبول روبسون وريتشارد رايت - أعمق التأثّر بالتيارات الثورية والمناهضة للاستعمار على نطاق عالمي (كتابة دوبوا الأخيرة كانت عمليًا تحية حماسية للثورة الصينية، وانتشى رايت باندونغ وحركة عدم الانحياز)، لكنهم كانوا يعلمون أيضًا خصوصية العبودية الأفريقية الأميركية وعواقبها الفريدة، وكانوا يعلمون إذًا الرابط الفريد بين هذا المأزق المعاصر وأصله الأفريقي. ولذلك بقي هذا الإلحاح المزدوج على الخصوصية التاريخية للتجربة الأفريقية الأميركية، من جهة، والتعاون الحذر مع المدافعين عن أدب العالم الثالث، من جهة أخرى.

هكذا كانت الإنتلجنسيا الأكاديمية السوداء منفتحة حيال إقامة دراسات العالم الثالث كحقل مستقلّ وقريب، شريطة ألّا يتعدّى على هويّة الدراسات السوداء المميزة. وانطوى هذا على درجة ليست بالقليلة من الاحتراس، الأمر الذي يرجع جزئيًا إلى أنّ واحدة من الخصائص المميزة لطموح المهاجر الآسيوي من الطبقة الوسطى تتمثّل في أنّه حتى وهو يتحدث باستمرار عن الأصل غير الغربي، يرغب في الانضمام، داخل الولايات المتحدة، لا إلى الجماعة الأفريقية الأميركية المضطهدة عرقيًا، بل إلى الطبقة الوسطى البيضاء المتميزة. وما له دلالته أنّ جميع التنظيرات الخاصة بأدب العالم الثالث في الولايات المتحدة جاءت إمّا من الإنتلجنسيا المهاجرة وإما من ذلك القسم من الإنتلجنسيا البيضاء النخبويّة التي لا تبدي في العادة سوى اهتمام ضئيل بالأدب والثقافة الأفريقيين الأميركيين. ثمة، بالطبع، بعض النقّاد السود الذين شاركوا في إنتاج هذه النظرية، بل ربما كان هناك بعض النقّاد البيض الذين أتوا إليها من اهتمام سابق بالأدب الأسود؛ لكنهم يبقون استثناءً، إذا ما وُجدوا وحيثما وُجدوا. في أي حال، فإنّ «أدب العالم الثالث» تكوّن من الناحية المفهوميّة بالعلاقة مع التقليد المعتمَد المكرَّس السائد، حتى حين تملّك عن غير قصد النماذج والمطامح التي كانت خاصة من قبل بالأفريقي الأميركي.

المؤسف أنَّ هذا الإصرار المطلق تمامًا على خصوصية التجربة السوداء في أميركا، وعلى الجذور التاريخية لوعي أميركا السوداء الذاتي، تلك الجذور التي لا تضرب في عمومية «العالم الثالث» بل في خصوصية أفريقيا، لم يكن سوى جزء من القصة. ذلك أن بصرف النظر عن المواقف المعارضة التي تكاد أن تكون عفوية والتي يشعر كلُّ مثقف أسود، ولو كان على قناعة يمينية متشددة، أنّه مضطر إلى تبنّيها بسبب طغيان العنصرية التي تطاول الأقلية الأميركية الأفريقية برمّتها، فإنّ هذا الجزء من الإنتلجنسيا الأميركية خاض تلك السيرورات ذاتها من أصبح راديكاليًا ستينيات القرن العشرين الذي كان عظيمًا في البداية، وتلاه تخصصٌ وتبرجزٌ متزايدان منذ أواسط سبعينيات ذلك القرن وصاعدًا، وكانا سمة من سمات الولايات المتحدة ككلّ. وكانت هذه السيرورة العملية، أشدّ دراميّة بين الإنتلجنسيا السوداء، وهذه مفارقة تستحق الدراسة، وإن يكن باختصار.

تماشى الطور الأكثر راديكالية من أطوار حركة الحقوق المدنية والحركات القومية السوداء في ستينيات القرن العشرين، على نحوٍ فيه من المفارقة ما يكفي، مع طور نمو رأس المال الأميركي وتوسّعه الأشدّ دينامية، بفضل موجة الازدهار الطويلة بعد الحرب، وتوسّع المجمّع العسكري الصناعي بسبب حرب فيتنام، ومعدلات العمالة والإنفاق المرتفعة، وهيمنة الولايات المتحدة التي لا تزال قائمة على شركائها الرأسماليين وعلى السوق العالمية عمومًا. ونتيجة لذلك، كانت لدى النظام في ذلك الظرف المحدد، قبل اندلاع الأزمات في سبعينيات القرن العشرين، قدرة غير مسبوقة تاريخيًا على امتصاص التحديات المحلية بإدماجه في هوامش مؤسساته تلك العناصر ذات الميل التخصصيّ الشديد في الإنتلجنسيا الراديكالية، في حين سهّل الإرهاب الانتقائي عزل الأفراد والأقسام الأقلّ ميلًا إلى التسوية والتي كان جزء من عزلتها قد نجم تحديدًا عن إدماج العناصر الأولى. وما اغتيال فريد هامبتون[14] في منزله واغتيال جورج جاكسون[15] في السجن،

---

(14) فريد هامبتون (Fred Hampton) (1948-1969): مناضل وثوري أميركي أسود. رئيس فرع ولاية إلينوي في حزب «الفهود السود»، ونائب رئيس الحزب على مستوى الولايات المتحدة. اغتيل في عام 1969 بسبب الخطر الذي كان يمثله نشاطه وقدراته.

(15) جورج جاكسون (George Lester Jackson) (1941-1971): مناضل وكاتب أميركي أسود، كان قد سُجن في عام 1961 بسبب سطو مسلح مزعوم، لينخرط في النضال الثوري ويساهم في تأسيس منظماته. =

هذان الاغتيالان اللذان رعتهما الدولة، وتحطيم حزب الفهود السود في شيكاغو وأوكلاند والمراكز الرئيسة الأخرى، والتفكيك المنهجي لعمال السيارات السود في ديترويت، سوى أمثلة على ذلك. وفي سياق هذه الدينامية المتنامية من التمرد والاحتواء التي شهدتها الولايات المتحدة، منذ منتصف ستينيات القرن العشرين وصاعدًا، كان ثمّة توسّع كبير في فرص الأقلية السوداء التعليمية والمهنية التخصصية - توسّعٌ كان قاصرًا إلى أبعد حدّ قياسًا بما كان ينبغي أن يكون، لكنه توسّع هائل بالمقارنة مع أيّ طور سابق - وذلك بضغط من التمرد الأسود وبعون من قوة رأس المال الأميركي على المستوى الاقتصادي. وحين وقع التوسّع الرأسمالي في الركود في أوائل سبعينيات القرن العشرين، وشعرت بآثاره المؤسسات التعليمية في السنوات اللاحقة، كانت منافع ذلك العقد الأول قد ولّدت تبرجزًا كبيرًا بين الجماعات الجامعية السوداء. ومن ثمّ أدّى التقشّف وخفض النفقات، لا إلى مزيد من الراديكالية بل إلى إعادة تموضع دفاعيّة ضمن البنى القائمة التي تشرف عليها هيئات تدريسية يمينية في الأغلب من الناحية الاجتماعية وإن كانت قد اتخذت، ضمن المعايير التي تحددها المؤسسات، مواقف معارضة في مسألة الاضطهاد العنصري[16]. لقد جرى تطبيع الهيئات

= في عام 1970 اتُّهم مع آخرين بقتل حارس في السجن. وفي السنة ذاتها نشر عمله الذي اشتهر وراج كثيرًا: George Jakson, *Soledad Brother: The Prison Letters of George Jackson* (New York: Bantam Books, 1970),

هذا الكتاب هو خليط من السيرة الذاتية والبيان الموجَّه إلى السود الأميركيين. في عام 1971، قُتل جاكسون في أثناء محاولة للفرار من السجن في ما اعتُبر عملية اغتيال مدبرة. (المترجم)

(16) كتب المختارات هي دائمًا معالم مهمة في الدلالة على تغيّر التصوّر والموقع الاجتماعي وطلب السوق. وقد أوردتُ آنفًا بعض هذه المختارات. وينعكس التبرجز المتزايد لشريحة الكتّاب السود منذ سبعينيات القرن العشرين وصاعدًا في: Terry McMillen (ed.), *Breaking Ice: An Anthology of Contemporary African-American Fiction* (New York: Penguin, 1990).

تستشهد في المقدمة محبّذةً بتري إليس (Trey Ellis) الذي سكّ عبارة «الجماليات السوداء الجديدة»:

> أول مرّة في تاريخنا نتج كتلة حاسمة من الخرّيجين الجامعيين الذين هم أنفسهم أبناء خرّيجين جامعيين. ومثل معظم الحركات الفنيّة، فإنّ «الجماليات السوداء الجديدة» هي حركة ما بعد برجوازية مدفوعة بجيل ثان من الطبقة الوسطى. ولأنّ آباءنا كانوا قد شقّوا طريقهم إلى شيء من الثراء النسبي، والمادية الشديدة، في معظم الأحيان، فقد حررونا كي (أو أجبرونا على أن) نعضّ تلك الأيدي التي أطعمتنا وأرسلتنا إلى الجامعة. ونحن نشعر الآن أننا آمنون بما يكفي لأن نلتحق بكليّة الفنون بدلًا من كليّة الطب. (ص xx)

الطلابية السوداء، في النظرة والتطلعات، حتى قبل ظهور الريغانية، لتغدو غير مميّزة في سياساتها من باقي الهيئات، إذا ما استثنينا مسألة العرق.

ولّد الإلحاح المتوائم على الطموح المهني التخصصي والاضطهاد العرقي قدرًا كبيرًا من طاقة سياسات الهوية والدفاع عن المرافق التعليمية وحماية الوظائف، وهلم جرا. لكنه لم يترك سوى قدر ضئيل من الطاقة السياسية للقضايا غير المتعلقة بالترقّي المهني والهوية العرقية. وأدّت هذه الضروب من إعادة التنظيم الاجتماعي للإنتلجنسيا الأكاديمية السوداء إلى نقلة بارزة في تاريخها. كان من الشائع أن يبدي المثقفون السود الذين تقدموا في العمر في سنوات ما بين الحربين شيئًا من الوعي المتعاطف مع الحزب الشيوعي، وكان كثير منهم قد بدأ حياته المهنية، بطبيعة الحال، مع منشورات هذا الحزب. وبالمقابل، اتسمت الإنتلجنسيا السوداء التي برزت منذ الستينيات وصاعدًا بافتقار عام إلى ركائز فكرية في أيّ نوع من الماركسية أو في سياسة موسومة بالحركة الشيوعية. وما انفراد شخصيات مثل أنجيلا ديفيس على هذا الصعيد سوى لأنها الاستثناءات في بيئةٍ ابتعدت فيها الراديكالية السوداء، كفئة اجتماعية متميزة داخل الراديكالية الأميركية عمومًا، عن الماركسية أكثر من ابتعاد تجمعات متميزة عديدة في المكوّن الأبيض لهذه الراديكالية. وكانت النسويّة الأيديولوجيا التقدمية الوحيدة التي حققت أيّ اختراق جوهري جديد للجماعة الأكاديمية السوداء خلال هذا الطور الأخير، الأمر الذي يصحّ على المثقفين والطلاب البيض أيضًا. وكانت النتيجة أنّ الكتّاب السود، ما خلا قلّة قليلة، ظلّوا بعيدين على نحوٍ لافت عن تلك الجدالات الكبرى حول النزاع بين الإمبريالية والتشكيلات الخاضعة لها على نطاق عالمي، وعواقب هذا النزاع بالنسبة إلى الثقافة والأدب ذاتهما، ولم يتناولوا ذلك إلا من وجهة نظر قومية صارمة.

= بعد شيء من التعليق على هذا الارتياح وهذه الفرص الجديدة، تواصل مكميلان لتقول:
إذا ما أراد كاتب أن يعاني وهو يحاول أن يقنعك بشيء، فعليه أن يعكف على الكتابة غير القصصية. هذه الأيام، غالبًا ما تكون أعمالنا أعمالًا مسليّة بقدر ما هي مثقفة وغنيّة بالمعلومات، تستفز الفكر بقدر ما ترقّي وترفع. ويحسب بعضنا أنّ تجارب شخصياتنا هي تجارب «كونيّة»... (ص xxi).

في هذه الأثناء، كان ثمّة تحوّل كبير في تركيبة الأرشيف الذي سيمثّل العالم الثالث في الجامعة المتروبولية، ما خلق ضروبًا جديدة من الاحتمالات لضروبٍ معينة من النقّاد السود. ففي أواخر ستينيات القرن العشرين وأوائل سبعينياته، حين ظهرت مقولة أدب العالم الثالث أوّل مرة، طُبّقت، بهذا القدر من الصرامة أو ذاك، على نصوص أُنتجَت عمليًا في البلدان غير الغربية، واشتملت على نصوص من جميع العهود، لا سيما عهود ما قبل الاستعمار. كانت الفكرة الرئيسة في ذلك الحين هي إقامة مُعتَمَد مكرَّس مضاد يُنتَجُ، بشكل جوهريّ، خارج أوروبا وشمال أميركا؛ مُعتَمَد يُبدي بعض الاختلافات الحضارية (كانت كلمة «الاختلاف» تُكتَب في ذلك الوقت من دون تشديد، بوصفها شيئًا محليًّا ويمكن التحقق منه تجريبيًا، من دون إشارة إلى أيّ مقولة إبيستيمولوجية أو إلى أي شرط أنطولوجي دائم). وكان على وثائق الماضي الأفريقي أن تكون شهادات على إرث أميركي أفريقي في القارة القديمة، كما كان هوميروس أو شكسبير وثائق الحضارة الغربية؛ الأمر الذي صحّ أيضًا على الوثائق الأدبية الأميركية اللاتينية والكاريبية والآسيوية أيضًا. وافتُرِضَ بهذا المُعتَمَد المكرَّس المضاد أن يتألّف، بعبارة أخرى، من وثائق تشير إلى ما تبقّى، إلى ما كان موجودًا قبل الرحلة، وما كان يجب أن تستعيده الآن ذرّية العبد والمهاجر والطالب الوافد كمورد من موارد التذكّر والأمل. وسوف يبقى هذا المعنى لدى قلّة قليلة من المنظّرين، حيث بقي على وجه الخصوص في تناول فريدريك جيمسن (الذي أناقشه في الفصل الثالث) هذه المسألة التي ما كانت لتتمتّع بأيّ أساس نظري إن لم تأتِ «الأمثولة القومية» من داخل الأمّة التي يُفترَض بهذه الأمثولة أن تسرد عنها. ولأن الإنتلجنسيا النخبوية المهاجرة المتوضّعة في البلدان المتروبولية على نحو يكاد أن يكون دائمًا راحت تتملّك مقولة المُعتَمَد المكرَّس المضاد هذه بوصفها ذخرها الخاص وأرشيفها، واصل التركيز والإلحاح التحوّل، من القديم إلى الحديث، ماحيًا في هذا السياق الفارق بين الوثائق المُنتَجَة في البلدان غير الغربية وتلك التي أنتجها المهاجر في مواقع متروبولية. وبمرور الوقت، باتت كتابات المهاجرين تتمتّع بأشدّ الامتياز ويُعلَن عنها، في بعض الصيغ المتطرفة إنما النافذة أشدّ النفوذ، بوصفها الوثائق الأصيلة

الوحيدة للمقاومة في عصرنا[17]. وهذا هو الحدّ الذي بدأ عنده صعود سلمان رشدي الفريد، ومن الجدير بالذكر أنّ النقاد الذين مارسوا دورًا رئيسًا في إعادة تعريف العالمثالية الأدبيّة بالعلاقة مع المهاجر أساسًا، والذين عزَزوا العلاقة بين هذه الظاهرة المهاجرة والطرائق ما بعد الحديثة في قراءة ذلك الأرشيف، عادةً ما كانوا من أصل آسيوي، بغض النظر عن إدوارد سعيد نفسه. وما إن تعززت هذه العلاقة بين المثقف المهاجر والعالمثالية الأدبيّة والنظرية الأدبية الطليعية عمومًا وما بعد البنيوية التفكيكية خصوصًا، حتى أمكن لنوعٍ مختلف من الناقد الأسود أن يدخل مشهد «العرق» والكتابة والاختلاف هذا[18].

5

باختصار، كان ثمّة جمعٌ ضخم من النصوص والأفراد، لكنَّ جمع النصوص والأفراد لا يؤدي وحده إلى إقامة مُعْتَمَد مكرَّس مضاد. وكي يقوم هذا الأخير لا بدّ من الإسمنت الذي توفّره أيديولوجيا قوية، مهما يكن عدم تماسكها وتهلهل تعريفها. أتى هذا الإسمنت في النهاية إلى النظرية الأدبية المتروبولية على هيئة نظرية العوالم الثلاثة، لا سيما بعد ستينيات القرن العشرين، كأثر عالمي من آثار الثورة الثقافية الصينية، خصوصًا بعد اعتماد بعض الأقسام النافذة في الطليعة الباريسية، من جوليا كريستيفا إلى جان لوك غودار، صنف بعينه من الماوية. وما إن افتتحت ضغوط السياسة والنصوص والأفراد والأنواع المعينة من الاتجاهات الراديكالية هذه حقلَ أدب العالم الثالث الآخذ في الاتساع هذا، حتى بات من الطبيعي أن نجد عددًا كبيرًا من الأشخاص الآخرين - أوروبيون وأميركيون، بيض وغير بيض - الذين راحوا يستكشفونه، انطلاقًا من طيف كامل من المواقف

(17) من أجل مزيد من النقاش حول هذا الأمر، يُنظر تعليقاتي على مقالة إدوارد سعيد «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture» في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

(18) يُنظر على وجه الخصوص قوليّ المحرِّر والمؤلّف اللذين يشكّلان بداية ونهاية عمل هنري لويس غيتس: Henry Louis Gates, Jr. (ed.), *Race, Writing and Difference* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

غيتس، بالطبع، يستخدم مصطلح «العالم الثالث» بحرية تامة، لكنه ليس بالنسبة إليه مقولة سياسية بقدر ما هو بناء دلالي آخر في لعب «الاختلاف» ما بعد البنيوي الذي لا نهاية له في إفصاحه عن «الأدب الأقلويّ».

السياسية المتنوعة، بل وأن نجد بعض من يريدون أن يقضوا فيه حياتهم المهنية. ولا شك في أنَّ الانهيار الاجتماعي لبلدان الكوميكون أدى إلى تعقيد مسألة «نظرية العوالم الثلاثة» هذه أشدّ التعقيد، وبات من المحتمل الآن أن يجري التخلّي التام عن المقولة ذاتها، نظرًا إلى ما فيها من خلط أكثر من أيّ شيء آخر، ليحلّ محلّها ببساطة لعبٌ انتقائي، الأمر الذي يجدد فلسفات «الاختلاف» الأكاديمية المهيمنة أصلًا.

سوف نعود، في الفصل الختامي من هذا الكتاب، إلى الأصول السياسية لنظرية العوالم الثلاثة، وكذلك إلى بعض الطرائق البديلة في تنظير البنية العالمية للإمبريالية في طورها الحالي. لكننا نجد، حتى في النظرية الثقافية على نحو ما تطورت في البلدان المتروبولية، أنَّ إلحاحًا حصريًّا على الأمّة، وعلى القومية بوصفها الأيديولوجية الضرورية المنبثقة عن الوضع القومي، قد شكّل سمة منطقية للمنظورات العالمثالثية. ذلك أنّه ما إن يُقسم العالم إلى ثلاث وحدات كبيرة، كلٍّ منها متماسكة بذاتها وخارجة عن الأخريين في جوهرها، حتى يغدو صعبًا للغاية أن نتحدث عن أيّ اختلافات جوهرية ضمن بنى قومية معينة، كالاختلافات الطبقية أو الجندرية مثلًا. وعندها يضطر المرء، من خلال خطابه هو ذاته، إلى التقليل من شأن تلك الضروب من الاختلاف إلى أبعد حدّ، وإلى إضفاء الطابع المطلق، من ناحية أخرى، على الاختلاف بين العالم الأول والعالم الثالث، مثلًا. ومن ثمّ، فإنَّ التقنية المفضّلة لدى المنظّرين الثقافيين هي النظر إلى النصوص الأدبية «العالمثالثية» من حيث تحددها الدائم بالمواجهة الاستعمارية، في حين أنّهم نادرًا ما ينظرون إليها من حيث تحددها بالتشكيلات الطبقية والجندرية، أو من حيثما يمكن أن تكون عليه احتياجات إنتاج ثقافي اشتراكي، أبعد تمامًا من مسألة التحديد الاستعماري. بعبارة أخرى، نحن نعلم الكثير عن لمينغ وأتشيبي، غارسيا ماركيز ورشدي، إذ تتناول أعمالهم أرضًا موسومة بالاستعمار، لكن تلك الأعمال ذاتها لا تُدرَس قط من منظور الاشتراكية بوصفها رغبة الانعتاق في حقبتنا هذه. فشروط هذا الخطاب ذاتها تقمع نقاط الانطلاق البديلة هذه، وتتواءم بارتياح مع المؤسسات التي يتمثّل عملها في إجازة مثل هذه الخطابات: الجامعة، المؤتمر الأدبي، المجلة المتخصصة. ويمكن أن نحسب أنّه في أيّ نزاع بين الرأسمالية

المتقدمة والرأسمالية المتخلفة، لا بدّ من أن تخسر الأخيرة؛ ما يوجب أن تكون الاشتراكية الحدّ الديالكتيكي الثالث الذي لا يمكن من دونه حلّ التناقض بين الحدّين الآخرين. أمّا حين تُخْرَج الممارسات السياسية والثقافية الاشتراكية خارج صراعاتنا، وحين توضَع تلك الممارسات في مكان مثالي مثل العالم الثاني فحسب، فإنَّ قوميةً ضيقة تغدو العلامة الوحيدة التي يمكن أن يجري في ظلّها الإنتاج الثقافي في العالم الثالث أو يُفْهَم بمفاهيم.

ظهر فرعا «أدب العالم الثالث» و«تحليل الخطاب الاستعماري» في وقت كانت النظرية الراديكالية في سياق النأي بنفسها عن ذلك النوع من الثقافة الناشطة التي أخذت تتطور في جميع أنحاء أوروبا الغربية وأميركا الشمالية في مرحلة النضالات العظيمة المناهضة للإمبريالية في الهند الصينية وأفريقيا الجنوبية. وأدّى هذا النأي من طرف الراديكالية المتروبولية المعاصرة عن ماضيها الخاص المباشر إلى ضروب أخرى من النأي أيضًا. ويبدو، من حيث التحقيب التاريخي، أنَّ لدى هذين الفرعين اهتمامًا باستعمار الماضي أكبر بكثير من الاهتمام بإمبريالية الحاضر. أمّا من حيث السيرورات الاجتماعية، فقد تحول الاهتمام من «وقائع» الحروب الإمبريالية والاقتصادات السياسية للاستغلال إلى «تخيلات» التمثيل والنتاج الثقافي. ومن حيث الفضاءات العالمية، فإننا بتنا نسمع القليل عن الولايات المتحدة التي يعمل فيها الآن هذان الفرعان، والكثير عن بريطانيا وفرنسا. ومن حيث الفروع الأكاديمية، فإنَّ قدرًا من الهيبة يُسبَغ الآن على الأدب والفلسفة والأنثروبولوجيا الراديكالية أكبر بكثير من القدر الذي يُسبَغ على الاقتصاد السياسي. ومن حيث المواقف النظرية، غالبًا ما تُنبَذ الماركسية بوصفها «سردية عن أساليب الإنتاج»، و«منظومة كلّيانيّة»، وما إلى ذلك، في حين ينزاح الاهتمام نحو علم السرد أو تحليل الخطاب أو التفكيك أو التاريخ الجديد من النوع الفوكويّ.

بقدر ما يضفي كلٌّ من «أدب العالم الثالث» و«تحليل الخطاب الاستعماري» امتيازًا على الاستعمار بوصفه الحدّ الإطار لتجربة هذه الحقبة، فإنّ الهوية القومية يُضفى عليها الامتياز منطقيًا بوصفها المحلّ الأساس للمعنى والتحليل والتمثيل (الذاتي) الذي يتمتّع، بدوره، بجاذبية خاصة لدى عدد متزايد من «مثقفي العالم

الثالث» الموجودين في الجامعة المتروبولية؛ إذ بات بمقدورهم أن يمثّلوا على نحوٍ ماديّ الآخر المستعمَر غير المتمايز - الآخر ما بعد الاستعماري في الآونة الأخيرة وبحسب الدارج - من دون أن يتعبوا أنفسهم كثيرًا في تفحّص حضورهم في تلك المؤسسة، اللهم إلا بتلك الطريقة ما بعد الحداثية المميزة التي تلتذّ على نحوٍ فيه مفارقة بمراقبة المرء ما في شخصيته من ضروب الازدواج والتعدد. ويبدو أنَّ الشرق الذي وُلِد من جديد وتوسّع الآن كثيرًا بوصفه «عالمًا ثالثًا»، يصبح صنعةً[19]، من جديد، حتى بالنسبة إلى «الشرقيّ» هذه المرة، وداخل «الغرب» أيضًا.

---

(19) ثمة إشارة هنا إلى عبارة دزرائيلي «الشرق صَنْعَة». (المترجم)

الفصل الثالث

بلاغةُ الآخريّةِ لدى جيمسن و«الأمثولةُ القوميّة»

أجد نفسي في موقفٍ حرج إذ أجمع ما يلي من ملاحظات على مقالة فريدريك جيمسن «أدب العالم الثالث في حقبة رأس المال المتعدد الجنسيات»[1]. ذلك أنّه إذا ما كان لي أن أسمّي ناقدًا/ منظّرًا أدبيًا واحدًا يكتب في الولايات المتحدة الأميركية اليوم وأكنّ له عمومًا أرفع التقدير، فسوف يكون جيمسن بلا شكّ. كما أنّ مناشدته التي تولّد معظم ما في نصّه من حَمِيّة – ومفاده ألّا يملي الأدبُ «الغربي» وحده تدريسَ الأدب في الأكاديميا الأميركية بل «الأدب العالمي»، وألّا يقوم ما يُسمّى المُعْتَمَد الأدبيّ المُكَرَّس على ما يطيب للذائقة السائدة الإقصائية بل على حسّ التغاير الإدنائي والموسر – هي مناشدةٌ فيها كلّ النفع والفائدة، بالطبع. وأنا معجب تمامًا بكلّ من المعرفة وضروب التعاطف التي يبديها في قراءته نصوصًا منتجةً في بلاد بعيدة.

لكنّ مناشدته هذه إصلاح المنهاج، بل وقراءته المتبحّرة أروع التبحّر كلًّا من لو شون[2] وعثمان[3]، يخالطها – بل يحلّ محلّها، في الواقع – مسعى أشدّ طموحًا بكثير يتخلّل النصّ بكامله مع أنّه لا يُعْلَن صراحةً إلا في الجملة الأخيرة من الهامش الأخير: بناءُ «نظريةٍ في جماليات أدب العالم الثالث المعرفيّة». وتقوم هذه «الجماليات المعرفيّة»، بدورها، على كبت التعدد الذي يتّسم به الاختلاف البليغ بين البلدان الرأسمالية المتقدمة من جهة أولى والتشكيلات الخاضعة للإمبريالية من جهة أخرى وداخل كلٍّ منها، لنجد مكانه تضادًا ثنائيًا بين ما يُسمّيه جيمسن العالمين «الأول» و«الثالث». وفي هذا المقطع الممتد من الدعوة إلى

---

(1) Fredric Jameson, «Third World Literature in the Era of Multinational Capital,» *Social Text* (Fall 1986), pp. 65-88.

(2) لو شون (1881-1936) عميد الأدب الصيني الحديث، روائي وقاص وشاعر ومترجم وناقد أدبي. من أعماله يوميات مجنون وقصة آ. كيو الحقيقية. (المترجم)

(3) عثمان سمبين (1923-2007) فهو كاتب ومخرج سينمائي سنغالي. وهو إلى جانب كونه كاتبًا مجليًا، يُلَقَّب بأبي السينما الأفريقية. من أعماله الرواية عامل الميناء الأسود ووطني – شعبي الجميل وآلهة الخشب والحوالة. (المترجم)

إصلاح المنهاج إلى الإعلان عن «جماليات معرفية» تكمن معظم مشكلات النصّ. ويمكنني أن أضيف أنّ هذه المشكلات وافرة تمامًا.

لا شكّ في أنّ هناك جانبًا شخصيًا، ووجوديًا نوعًا ما، في مواجهتي هذا النصّ، الأمر الذي يحسن إيضاحه منذ البداية. لا أزال أقرأ أعمال جيمسن منذ ما يقارب الخمسة عشر عامًا، واستمددتُ منه بعضًا في الأقلّ مما أعرفه عن آداب أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأميركية وثقافاتهما. ولأنني ماركسي، كثيرًا ما نظرت إلينا، جيمسن وأنا، كطيرين من الشكل ذاته، وإن كنّا لم نقع واحدنا على الآخر تمامًا كتلك الطيور التي على أشكالها تقع. لكنني أدركتُ، حين كنت في الصفحة الخامسة من هذا النصّ (وتحديدًا، عند الجملة التي تبدأ بـ «جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة ... إلخ)، أنّ ما كان يجري تنظيره، من بين أمور أخرى كثيرة، هو أنا نفسي. فقد وُلدتُ في الهند وأكتب شعرًا بالأوردية، وهي لغة لا يفهمها في العادة مثقفو الولايات المتحدة. ولذلك قلت لنفسي: «جميع؟... بالضرورة؟». بدتْ جملة جيمسن غريبةً. لكنّ الأمور غدت أكثر غرابة بكثير. ذلك أنني كلما كنت أزداد قراءةً، كنتُ أزداد إدراكًا، مع قَدْرٍ غير قليلٍ من الضيق، أنّ الرجل الذي اتخذته رفيقًا كلّ هذا الوقت، بعاطفةٍ شديدة، على الرغم من البعد، كان يرى، هو نفسه، أنّه آخري الحضاري. ولم يكن ذلك بالشعور الطيّب.

1

أعتقد أيضًا أنّ هناك كثيرًا من الكتب الجيدة التي كتبها كتّاب أفارقة وآسيويون وأميركيون لاتينيون متوافرة بالإنكليزية ويجب أن تُدَرَّس بوصفها ترياقًا ضد المركزية الإثنية وحسر البصر الثقافي اللذين تعانيهما العلوم الإنسانية القائمة الآن في هذه الولايات المتحدة. وإذا ما كان ثمّة حاجة لإطلاق تسمية على هذا النشاط، فيمكن أن يُسمّى «أدب العالم الثالث». لكنني على قناعة أيضًا، وفي المقابل، أنّ مصطلح «العالم الثالث» هذا هو مصطلح سجاليّ، حتى في أهمّ استخداماته، وليس له أيّ مكانة نظرية مهما تكن. ولا شكّ في أنّ للسجال مكانة بارزة في جميع ضروب الخطاب الإنسانية، ولا سيما في خطاب السياسة، ما يجعل استخدام هذا المصطلح في سياقات سجالية فضفاضة أمرًا مقبولًا تمامًا. أمّا أن نرفعه من سجلّ

السجال ونزعم أنه أساس لإنتاج معرفة نظرية، أي تلك المعرفة التي تفترض صرامةً معينة في بناء المرء مواضيع معرفته، فذلك يعني أن نسيء تفسير ليس المصطلح ذاته فحسب بل حتى العالم الذي يشير إليه. وسوف أبيّن في السياق، إذًا، أنه ما من شيء يُسمّى «أدب العالم الثالث» تمكن إقامته بوصفه موضوعًا للمعرفة النظرية متماسكًا داخليًا. وثمّة قضايا جوهرية - مثل التحقيب، والتشكيلات الاجتماعية واللغوية، والصراعات السياسية والأيديولوجية في حقل الإنتاج الأدبي، وما إلى ذلك - لا يمكن حلّها على هذا المستوى من العموميّة من دون اختزاليّة وضعيّة مطلقة.

على سبيل المثال، ما تعنيه الواقعة المجردة المتمثّلة في عدم اعتماد الأغلبية العظمى من منتجي الأدب في آسيا وأفريقيا لغات البلدان المتروبولية هو عدم توفّر المتروبولات على الأغلبية العظمى من النصوص الأدبية لهاتين القارتين، حيث يكون على منظّر الأدب الذي يشرع بصوغ «نظرية في جماليات أدب العالم الثالث المعرفيّة» أن يبني نماذج مثالية، على الطريقة الفيبرية[4]، تكرر جميع الإجراءات الأساسية التي استخدمها الباحثون المستشرقون تاريخيًا في تقديم قراءاتهم الخاصة لتراث معيّن من النصّوص «الرفيعة» معتبرين أنّ هذه القراءات هي (الـ) معرفة بموضوع يفترضونه موحّدًا ويسمونه «الحضارة الإسلامية». ولعلّي أضيف أنّ العلاقات الأدبية بين البلدان المتروبولية والتشكيلات الخاضعة للإمبريالية مبنيّة على نحوٍ مختلف كثيرًا عن مثيلتها بين البلدان المتروبولية ذاتها. ونادرًا ما نجد منظّرًا أدبيًا في أوروبا أو الولايات المتحدة الأميركية لا يتقن لغتين أوروبيتين إلى جانب لغته؛ كما أنّ تواتر الترجمة، ذهابًا وإيابًا، بين اللغات الأوروبية يخلق قنوات وافرة لتداول النصوص، حتى إنّ باحثًا أميركيًا لا يتقن سوى الإنكليزية يمكنه أن يكون متمكنًا تمامًا من شتّى التراثات المتروبولية. وفي المقابل، تبدي العلاقات اللغوية والأدبية بين البلدان المتروبولية وبلدان آسيا وأفريقيا ثلاثة تعارضات حادّة مع نظام التبادلات النصّية بين البلدان المتروبولية هذا. فنادرًا ما نجد مثقفًا حديثًا في آسيا أو أفريقيا لا يعرف لغة أوروبية واحدة في الأقل؛ في المقابل فإننا نادرًا ما

---

(4) النموذج المثالي (Ideal Type)، من أهم مصطلحات عالم الاجتماع الشهير ماكس فيبر. وهو، من وجهة نظره، بناء عقلي من المفاهيم المجردة الفرضيّة بخصوص ظاهرة اجتماعية من الظواهر لا يوجد له نظير في الواقع التجريبي (الإمبيريقي)، بل يُصمّم ليساعد في فهم الواقع التجريبي لتلك الظاهرة. (المترجم)

نجد منظّرًا أدبيًا كبيرًا في أوروبا أو الولايات المتحدة كلّف نفسه قطّ عناء التضلّع من لغة آسيوية أو أفريقية؛ كما أنّ صناعة الترجمة الهائلة التي تتداول النصوص بين البلدان الرأسمالية المتقدمة تغدو بعيدة عن الانتظام وبطيئة حين يتعلق الأمر بالترجمة من اللغات الآسيوية أو الأفريقية. والنتيجة هي أنّ التراثات الأدبية الكبرى - كالتراث البنغالي والهندي والتاميلي والتيلوغوي ونصف دستة من التراثات الأخرى من الهند وحدها - تبقى مجهولةً لدى المنظّر الأدبي الأميركي، ما خلا بضع نصوص هنا وهناك.

تمثّلت إحدى عواقب ذلك في أنّ القلّة القليلة من الكتّاب التي تصادف أنّها تكتب بالإنكليزية جرى تثمينها بلا حدود. ومن الشواهد على ذلك، مثلًا، ما قيل في الـ *New York Times* بصدد رواية سلمان رشدي **أطفال منتصف الليل** من أنّ «قارّة تجد صوتها»، كما لو أنّ الصوت لا يكون صوتًا إن لم يكن بالإنكليزية، أو ثناء ريتشارد بويريه على إدوارد سعيد في الـ *Raritan* ومن ثمّ على الغلاف الخلفي لكتاب سعيد الجديد: «يتمثّل إنجاز سعيد العظيم في أنّ الفلسطينيين، بفضل كتابه، ما عادوا ليخسروا قطّ أمام التاريخ»[5]. هذا هو عالم حجرة التصوير المظلمة المقلوب رأسًا على عقب: ليست التجربة الفلسطينية ما يؤطّر رؤية سعيد ذاتها، بل كتاب سعيد هو الذي يجعل لفلسطين مكانًا في التاريخ ما كانت لتحوزه لولاه! والجائزة المخصصة للمثقف الآسيوي والأفريقي والعربي الذي يتمتع بأيّ أهمية ويكتب بالإنكليزية هي رفعه الفوريّ إلى المصاف الرائعة الفريدة بوصفه ممثّلًا لعرق، لقارّة، لحضارة، وحتى لـ «العالم الثالث». هذا هو السياق العام الذي تغدو فيه «نظرية أدب العالم الثالث المعرفية» القائمة على ما هو متاح حاليًا في لغات البلدان المتروبولية، مسعىً مريعًا، في رأيي.

سوف أعود حالًا إلى بعض هذه النقاط، ولا سيما النقطة المتعلقة بالاستحالة الإبيستيمولوجية لـ «أدب العالم الثالث». ولكن لما كان نصّ جيمسن نفسه مرتكزًا أساسًا إلى تضاد ثنائيّ بين عالم أول وعالم ثالث، فمن المستحيل المضيّ في تفحّص مقترحاته الخاصة المتعلّقة بالتراثين الأدبيين لهذين العالمين من

---

(5) Edward W. Said, *After the Last Sky: Palestinian Lives* (New York: Pantheon, 1986).

دون السؤال أولًا ما إذا كان من الممكن الدفاع نظريًا عن هذا التوصيف للعالم هو ذاته، وما إذا كان من الممكن، تاليًا، رسم تصوّرٍ صائب لـ الأدب على أساس هذا التضاد الثنائي. وسوف أبيّن لاحقًا أنّه لمّا كان جيمسن يعرّف ما يسمّى العالم الثالث من حيث «تجربته مع الاستعمار والإمبريالية»، فإنّ المقولة السياسية التي تنبع بالضرورة من هذا الإلحاح الحصريّ هي مقولة «الأمّة»، مع ما يعنيه ذلك من تثمين خاص للأيديولوجيا القومية. وهذا الامتياز الممنوح للأيديولوجيا القومية هو السبب وراء الطرح النظري أن «تُقرَأ... جميع نصوص العالم الثالث بالضرورة... على أنها أمثولات قومية». وبذلك لا يمكن فصل نظرية «الأمثولة القومية» بوصفها النصّ الشارح[6] عن نظرية العوالم الثلاثة الأكبر التي تتخلل نصّ جيمسن برمّته. وعلينا أن نبدأ، إذًا، ببعض التعليقات على «العالم الثالث» كمقولة نظرية، وعلى «القومية» بوصفها الأيديولوجيا المرغوبة الضرورية والحصرية.

2

يبدو جيمسن على دراية بالصعوبات التي تكتنف فهم التوزّع العالمي للقدرات والسكّان على أساس منوّعه الخاص من منوّعات نظرية العوالم الثلاثة (يقول إنّني «أتقبّل النقد» بهذا الصدد). وهو يوضح، بعد تكرار الفذلكة الأساس لتلك النظرية («العالم الأول الرأسمالي»، «الكتلة الاشتراكية في العالم الثاني»، و«البلدان التي عانت الاستعمار والإمبريالية»)، أنّه لا يلتزم النظرية الماويّة عن «التقارب» بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. لكنّه سرعان ما يستخفّ بهذه الصعوبات في تأكيده ثلاثة أمور: أنّه لا يسعه العثور على «تعبير مماثل»، وأنّه يستخدم هذه المصطلحات بـ «طريقة وصفيّة أساسًا»، وأنّ الانتقادات «بلا أهمية» في جميع الأحوال. ومشكلة «التعبير المماثل» هي أمر ثانوي، وسوف نتجاهلها. أمّا مشكلة «الأهمية» فهي القضية المركزية، وسوف أعود إليها حالًا. لكني أريد أن أعلّق باختصار، أولًا، على مسألة الوصف.

---

(6) النصّ الشارح (Metatext)، هو نصّ عن نصوص أخرى يشرحها أو يصفها، كما هي حال النقد الأدبي بالنسبة إلى الأدب. (المترجم)

لا بدّ من أن جيمسن يعلم، أكثر من معظم النقّاد الذين يكتبون في الولايات المتحدة الأميركية اليوم، أنّه حين يتعلّق الأمر بمعرفة العالم، لا وجود لشيء مثل مقولة الـ «وصفية أساسًا»، وأنّ «الوصف» ليس حياديًا أيديولوجيًا أو معرفيًا قط؛ أن «تصف» يعني أن تحدد محلّ المعنى، وأن تبني موضوع المعرفة، وأن تنتج معرفةً لا بدّ من أن تكون مقيّدةً إلى فعل البناء الوصفيّ ذاك. وعلى سبيل المثال، كثيرًا ما كان «الوصف» مركزيًا في خطابات الاستعمار، تلك الخطابات التي شيّدت آليّة توصيف مهولة - لأجسادنا وأفعال كلامنا ومواثلنا وصراعاتنا ورغباتنا وسياساتنا ونشاطنا الاجتماعي والجنسي، في حقول مختلفة اختلاف الإثنولوجيا والقصّ والتصوير الضوئي والألسنية والعلوم السياسية - مكّنتها من تصنيف الذوات المستعمَرة والتسيّد عليها أيديولوجيًا، الأمر الذي حوّل التعدد والاختلاف اللذين يمكن التحقق منهما وصفيًا إلى تراتب قيميّ محسوس أيديولوجيًا. باختصار، أن تقول إنّ ما تقدّمه هو «وصفيّ أساسًا» يعني أن تلحّ على مستوى من الوقائعيّة يخفي أيديولوجيته الخاصة، وأن تمهّد أرضية يمكن أن تُطلَق منها أحكام التصنيف والتعميم والقيمة.

إذ نأتي إلى مضمون ما «يصفه» جيمسن، أجد أهمية لتعريف العالمين الأول والثاني على أساس نظاميّ إنتاجهما (الرأسمالية والاشتراكية، على التوالي)، في حين لا يعرّف المقولة الثالثة - العالم الثالث - إلا على أساس «تجربتها» ظواهر مقحمة من الخارج. لا يحضر ما هو مكوِّن للتاريخ البشري ذاته إلا في الحالتين الأوليين، ليغيب في الحالة الثالثة. وأيديولوجيًا، يقسم هذا التصنيف العالم بين أولئك الذين يصنعون التاريخ وأولئك الذين هم مجرد مواضيع له. وفي غير موضع من النص، يستحضر جيمسن على نحوٍ دالّ وصف هيغل الشهير لعلاقة السيد والعبد كي يلخّص تعارض العالمين الأول والثالث. أمّا تحليليًا، فيترك هذا التصنيف ما يسمّى العالم الثالث في برزخ؛ فإذا ما كان العالم الأول وحده رأسماليًا والعالم الثاني وحده اشتراكيًا، كيف يمكن أن نفهم العالم الثالث؟ هل هو ما قبل رأسمالي؟ انتقاليّ؟ انتقاليّ بين ماذا وماذا؟ لتبقى هناك من ثمّ قضية تصنيف بلدان بعينها ضمن هذه «العوالم» المختلفة.

خذوا الهند، على سبيل المثال. لا تمضي بضعة أشهر في كلّ مرّة إلا ويُستعاد ماضيها الاستعماري بنوع من الحنين في مسلسلات وافرة على شاشات التلفزيون الأميركية، لكن للهند اليوم جميع الخصائص التي هي لبلد رأسمالي: إنتاج سلعيّ معمَّم، تبادلات ناشطة ومتصاعدة ليس بين الزراعة والصناعة فحسب بل أيضًا بين القطاعين الأول والثاني في الصناعة ذاتها، كادر فنّي يفوق عددًا كادري فرنسا وألمانيا مجتمعتين. وهذا ضرب من الرأسمالية بالغ البؤس، وظروف حياة ما يزيد على نصف سكان الهند - حوالى أربعمئة مليون شخص - أسوأ بكثير مما وصفه إنغلز في كتابه **حال الطبقة العاملة في إنكلترا**. لكن صناعة الصلب في الهند احتفلت قبل بضع سنوات بذكراها المئوية، والشركات الثماني الأرفع بين شركاتها متعددة الجنسية هي من أسرع شركات العالم نموًا، ولها نشاط فعّال في كثير من البلدان، من فيتنام إلى نيجيريا. وهذا الأساس الاقتصادي متضافرٌ، أيضًا، مع حكم برجوازي برلماني متواصل منذ الاستقلال في عام 1947، وهو سجل تمكن مقارنته من حيث الطول بسجل إيطاليا الحديثة في الحكم الديمقراطي البرجوازي المتواصل، ويتفوّق من حيث المصير على مصير الديمقراطية البرجوازية في إسبانيا والبرتغال، وهما من أقدم البلدان المستعمِرة. صحيحٌ أنَّ هذه الجمهورية البرلمانية البرجوازية في الهند لم تكن من دون عنف وخروج على القانون، من ذلك النوع والدرجة اللذين لم يعودا طبيعيين في اليابان أو أوروبا الغربية، لكنَّ ذاتًا سياسيةً برجوازيةً تطاول عموم السكّان قد خُلِقَت. وأدّى ذلك بالنسبة إلى اليسار إلى تكوّن خبرة لدى الحزبين الشيوعيين (الحزب الشيوعي الهندي والحزب الشيوعي الهندي - الماركسي) في حكم أقاليم معينة، داخل جمهورية البرجوازية، هي خبرة أطول وأوسع من خبرة أحزاب الشيوعية الأوروبية مجتمعة، والناخبون الذين يصوتون لهذين الحزبين في العادة ربما يكونون أكثر من الناخبين الشيوعيين في كامل باقي العالم الرأسمالي.

إذًا، هل تنتمي الهند إلى العالم الأول أم إلى العالم الثالث؟ وكذلك البرازيل والأرجنتين والمكسيك وجنوب أفريقيا؟ و...؟ ونحن نعلم أنَّ البلدان المطلّة على المحيط الهادئ، من كوريا الجنوبية إلى سنغافورة، تشكّل المنطقة الأسرع نموًا في الرأسمالية العالمية. ويمكن للقائمة أن تكون أطول بكثير، لكن المهم

في الأمر هو أنّ التضاد الثنائي الذي يقيمه جيمسن بين العالم الرأسمالي الأول والعالم الثالث الذي يُفترض أنّه قبل رأسمالي أو غير رأسمالي ليس له من الناحية التجريبية أي أساس تدعمه الوقائع.

3

سبق أن قلت إنّه حين يؤمن المرء بنظرية العوالم الثلاثة - وتاليًا بـ «عالم ثالث» يتحدد حصريًا من حيث «تجربة الاستعمار والإمبريالية» - فإنّ التكوين الأيديولوجي الأساس الذي يكون متاحًا لمثقف يساريّ هو القومية. حينئذٍ يغدو من الممكن التأكيد - بقدر كبير من المبالغة بلا شك، إنّما من دون أن تقلّ إمكانية ذلك التأكيد - أنّ «جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة **أمثولات قومية**» (التشديد في الأصل). وهذا التشديد الحصري على الأيديولوجيا القومية موجود حتى في الفقرة الافتتاحية من نصّ جيمسن، حيث يُقال إنّ الخيار الوحيد أمام «العالم الثالث» هو بين «قومياته» و«ثقافةٍ ما بعد حداثية أميركية عالمية». أما من خيار آخر؟ ألا يمكن الانضمام إلى «العالم الثاني»، مثلًا؟ عادةً ما كنّا نجد، في الخطاب الماركسي، شيئًا يُسمّى «الثقافة الاشتراكية و/ أو الشيوعية» التي هي ليست قومية ولا ما بعد حداثية. هل اختفى ذلك من خطابنا تمامًا، حتى كاسمٍ لرغبة؟

لا يدع تسرّع جيمسن في احتواء الظواهر التاريخية ضمن ثنائيات متضادة (القومية/ ما بعد الحداثة، في هذه الحالة) أيّ مجال كافٍ لوقائع مثل واقعة أنّ القوميات العالمثالثية الوحيدة التي كانت قادرة على مقاومة الضغط الثقافي الأميركي وإنتاج البدائل هي تلك التي كانت مرتبطة بحقل الممارسة السياسية الاشتراكية الواسع وجرى استيعابها ضمنه. أمّا جميع القوميات الأخرى فلم تجد صعوبة في التوفيق بينها وبين ما يطلق عليه جيمسن «ثقافة ما بعد حداثية أميركية عالمية». وفي حالة إيران الفريدة اللافتة (التي يحرّم جيمسن علينا ذكرها على أساس أن «من المتوقّع» أن نفعل ذلك)، فإنّ معاداة الإسلاميين للشيوعية لم تنتج تجديدًا اجتماعيًا بل فاشية دينية. ولا تتيح إطلاقية ذلك التضاد (ما بعد الحداثة/ القومية) أيّ مجال للفكرة البسيطة التي مفادها أنّ القومية ذاتها ليست شيئًا موحّدًا له جوهره وقيمته المحددان سلفًا. ثمة مئات القوميات في آسيا وأفريقيا اليوم،

بعضها تقدمي، وبعضها الآخر ليس كذلك. ويتوقف ما إذا كانت قومية ما ستنتج ممارسةً ثقافية تقدمية أم لا على الطابع السياسي لكتلة السلطة التي تمسك بها وتستخدمها، كقوة مادية، في سياق تشكيل هيمنتها، بحسب مصطلحات غرامشي. وما من أساس نظري ولا دلائل تجريبية تدعم الفكرة التي مفادها أنّ القوميات البرجوازية لما يُسمّى العالم الثالث سوف تواجه أيّ مشكلة مع ما بعد الحداثة؛ فهي تريدها.

هناك، من ثمّ، تلاؤم محكم بين نظرية العوالم الثلاثة، والمبالغة في تقدير الأيديولوجية القومية، والتأكيد على أنّ «الأمثولة القومية» هي الشكل الأساس، بل الحصري، للسرد في ما يُسمّى العالم الثالث. فحين تكون «تجربة الاستعمار والإمبريالية» هي وحدها ما يكوّن هذا «العالم الثالث»، وحين يكون الردّ الوحيد الممكن هو ردّ قوميّ، هل يمكن أن يكون ثمّة أيّ شيء آخر يلحّ سرده أكثر مما يلح سرد هذه «التجربة»؟ في الواقع، ليس ثمّة أيّ شيء آخر ليُسْرَد. لأنّه حين تُعَرَّف المجتمعات لا بعلاقات الإنتاج بل بعلاقات السيطرة الدولية، وحين تُعَلَّق إلى الأبد خارج نطاق الصراع بين الرأسمالية (العالم الأول) والاشتراكية (العالم الثاني)، وحين تكون القوة الدافعة للتاريخ ليست التكوين الطبقي والصراع الطبقي ولا تعدد الصراعات المتداخلة القائمة على الطبقة والجنس والأمّة والعرق والمنطقة، وما إلى ذلك، بل «تجربة» الاضطهاد القومي الموحّدة (أي حين لا يكون المرء سوى موضوع التاريخ، أو العبد الهيغليّ)، فما الذي يمكن سرده سوى الاضطهاد القومي؟ فنحن جميعًا كاليبان[7]، على المستوى السياسي. ومُقَدَّر لنا، على المستوى الشكليّ، أن نكون في عالم التكرار والاختلاف ما بعد الحداثيّ، حيث تُعاد كتابة الأمثولة ذاتها، الأمثولة القومية، مرّة بعد مرّة، حتى نهاية الزمن: «جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة...»

(7) كاليبان شخصية محورية في مسرحية شكسبير العاصفة. يصفه شكسبير في قائمة الشخصيات بأنّه «عبد متوحش مشوّه»، يصادفه بروسبيرو في الجزيرة التي يبلغها إثر عاصفة شديدة فيعرف منه أسرارها ومواطنها الخصبة قبل أن يحوله إلى خادم يرسف في الأغلال. وكأننا بذلك، كما قال بعض النقّاد، أمام صورة للعلاقة بين السيد الأوروبي الذي راح يفرض سيطرته على الكرة الأرضية، معلنًا نفسه صاحبًا لحقّ إلهيّ في حكمها ونهبها، مبررًا سيطرته بتفوّقه العرقي والحضاريّ، وبين ابن البلد الأصلي الذي يتحول إلى خادم تابع بعد «اكتشاف» بلاده. (المترجم)

4

لكنَّ بمقدورنا أن نبدأ من منطلق مختلف جذريًا: من أطروحةٍ مفادها أننا لا نعيش في عوالم ثلاثة بل في عالم واحد، وأنَّ هذا العالم يشتمل على تجربة الاستعمار والإمبريالية على كلا جانبي قسمة جيمسن العالمية («تجربة» الإمبريالية واقعةٌ مركزية في جميع جوانب الحياة داخل الولايات المتحدة الأميركية، من التكوين الأيديولوجي إلى استخدام الفائض الاجتماعي في المجتمعات الصناعية العسكرية)، وأنَّ المجتمعات في تشكيلات الرأسمالية المتخلفة قوامها انقسام الطبقات شأنها شأن المجتمعات في البلدان الرأسمالية المتقدمة، وأنَّ الاشتراكية ليست مقتصرة على ما يسمى «العالم الثاني» بل هي ببساطة اسم المقاومة التي تملأ العالم اليوم، كما تفعل الرأسمالية ذاتها، وأنَّ الأجزاء المختلفة من النظام الرأسمالي يجب أن تُعرَف لا على أساسِ تضادٍ ثنائي بل بوصفها وحدة أضداد، تتّسم باختلافات، أجل، لكنها تتسم أيضًا بتداخلات عميقة. وتتمثّل إحدى عواقب ذلك المباشرة على النظرية الأدبية في أنَّ البحث الموحَّد عن «نظرية في جماليات أدب العالم الثالث المعرفية» يغدو مستحيلًا، وعلى المرء أن يتخلى عن فكرة سرديةٍ كبرى تشتمل على كامل خصوبة السرديات الفعلية في ما يُسمّى العالم الثالث. وعلى العكس، فإنَّ كثيرًا من الأسئلة التي يمكن طرحها في شأن التقاليد الأدبية الأوردية أو البنغالية، مثلًا، قد يتبيّن أنّها مماثلة للأسئلة التي سبق طرحها في شأن الآداب الإنكليزية/ الأميركية. وعلى هذا الغرار ذاته، فإنَّ معرفةً فعلية بتلك التقاليد الأخرى قد تجبر منظّري الأدب الأميركين على طرح أسئلة حول تقليدهم لم يسبق لهم أن طرحوها.

يزعم جيمسن أنّه لا يمكن الانطلاق من منطلق وحدة العالم الفعلية «من دون الارتداد إلى كونيّةٍ ليبراليةٍ وإنسانويةٍ عامةٍ من نوعٍ ما». وهذه فكرة من الغريب أن تصدر عن ماركسيّ. إذ يمكن النظر إلى العالم على أنّه موحّد من دون أن نحمل أيديولوجيا ليبرالية؛ فنرى أنّه لا يقوم في عالم الفكرة، سواء كانت هيغلية أو إنسانوية، بل من خلال الاشتغال العالمي لأسلوب إنتاج واحد، هو أسلوب الإنتاج الرأسمالي، والمقاومة العالمية لهذا الأسلوب، تلك المقاومة التي يتفاوت

تطورها هي ذاتها بتفاوت مناطق العالم. فالاشتراكية، كما أحسب، لا تقتصر في أيّ حال على ما يسمى العالم الثاني (البلدان الاشتراكية) بل هي ظاهرة عالمية، بلغت أبعد الجماعات الريفية في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية، فضلًا عن أفراد وجماعات داخل الولايات المتحدة. وما يسبغ على العالم وحدته ليس، إذًا، أيديولوجيا إنسانوية ما بل الصراع الشرس بين رأس المال والعمل الذي هو الآن صراع عالمي الطابع بالمعنى الدقيق والجوهري. ولقد انحسر كثيرًا احتمال الثورة الاشتراكية وما عاد على جدول أعمال جزء كبير من اليسار المتروبولي، وذلك إلى درجة إغراء الإنتلجنسيا اليسارية الأميركية بنسيان ضراوة ذلك الصراع الأساس الذي تخطى في زمننا جميع الصراعات الأخرى. وتتمثّل ميزة كوني من باكستان في أنّ البلد مترع بالسلع الرأسمالية، ويعجّ بالأسلحة الأميركية، كما تعجّ حدوده مع الصين والاتحاد السوفياتي وأفغانستان بالقوميات المتنازعة، وهو يشهد الآن المرحلة الأولى من توطّد الحركة الشيوعية. ومن الصعب على أحدٍ من هناك أن ينسى تلك الدفعة التاريخية الأولى التي تعطي عالمنا وحدته المتناقضة. وليس لشيء من هذا أيّ علاقة بالإنسانوية الليبرالية.

ينحو تصوّر جيمسن النظري، فيما يتعلق بخصوصية الاختلاف الثقافي، في الاتجاه المعاكس، كما أحسب، أي في اتجاه المجانسة. فهو يضفي طابعًا مطلقًا على الاختلاف بين العالم الأول والعالم الثالث بوصفه الآخريّة، لكنه يغمر التغاير الثقافي الهائل الذي يَسِم التشكيلات الاجتماعية داخل ما يُسمى العالم الثالث بهوية واحدة مستمدة من «التجربة». وإذا ما كانت بلدان أوروبا الغربية وأميركا الشمالية قد ارتبطت معًا ذلك الارتباط العميق على مدى ما يقارب المئتي سنة الماضية، وكانت الرأسمالية ذاتها أقدم من ذلك بكثير في هذه البلدان، وكان المنطق الثقافي للرأسمالية الراهنة فاعلًا بقوّة في هذه التشكيلات المتروبولية، وكان تداول المنتجات الثقافية بينها بالغ السرعة والكثافة والرواج، حيث يكون ثمة معنى للكلام على تجانس ثقافي معين في ما بينها، فماذا عن آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية؟ فهذه البلدان لم ترتبط معًا، تاريخيًا، بأيّ رباط وثيق؛ وليس للبيرو والهند تاريخٌ مشترك من ذاك النوع الذي لألمانيا وفرنسا، أو بريطانيا والولايات المتحدة؛ حتى «تجربة الاستعمار والإمبريالية» المفردة لم تكن من مناحٍ معينة

متماثلة أو متشابهة في الهند وناميبيا، على سبيل المثال. وجرى استيعاب هذه البلدان المختلفة، من القارات الثلاث، في البنية العالمية للرأسمالية، لا بوصفها مجموعة ثقافية واحدة بل على نحوٍ مختلف للغاية، حيث أقام كلٌّ منها دوائر تبادله الخاصة (غير المتكافئة) مع المتروبول، واكتسب تشكيلته الطبقية المميزة. أمّا دوائر التبادل في ما بينها فأوّلية في أحسن الأحوال. والنيجيري العادي الذي يعرف القراءة والكتابة يعرف عن إنكلترا والولايات المتحدة أكثر بما لا يُقاس مما يعرف عن أيّ بلد في آسيا أو أميركا اللاتينية بل وعن معظم بلدان أفريقيا. وذلك النوع من الدوائر التي تربط المجمّعات الثقافية في البلدان الرأسمالية المتقدمة لا وجود لها بين بلدان الرأسمالية المتخلفة، بل إن الرأسمالية ذاتها ليست شاملة تمامًا على الرغم من سيطرتها، وليس لمنطقها الثقافي قوة المجانسة ذاتها في معظم هذه البلدان، اللهم إلا بين البرجوازية المدينية.

ثمّة، بالطبع، تشابهات ثقافية كبيرة بين البلدان التي تشغل مواقع متشابهة في النظام الرأسمالي العالمي، وفي حالات كثيرة ثمة تشابهات موروثة عن تشابه البنى الاجتماعية والاقتصادية في الماضي ما قبل الرأسمالي. ولسنا نهدف من هذا الكلام إلى إقامة تصنيف يعاكس تصنيف جيمسن، بل إلى تحديد الأساس المادي الذي يقوم عليه ذلك القدر الكبير من التجانس الثقافي بين البلدان الرأسمالية المتقدمة والافتقار إلى ذلك النوع من التجانس في باقي العالم الرأسمالي. ومن هنا دهشتنا المضاعفة حيال إلحاح جيمسن المطلق على الاختلاف وعلاقة الآخريّة بين العالم الأول والعالم الثالث، وفكرته اللجوجة بالمثل أنَّ «تجربة العالم الثالث» يمكن استيعابها ضمن شكل سردي واحد وإيصالها من خلاله. وإذ تضع نظرية جيمسن الرأسمالية في العالم الأول والاشتراكية في العالم الثاني، فإنها تجمّد الفضاء العالمي الذي تجري ضمنه الصراعات بين هاتين القوتين الدافعتين العظيمتين وتنزع عنه طابعه التاريخي. وباحتواء هذه النظرية ما في حياتنا من ضروب التغاير والإنتاج الهائلة في استعارةٍ هيغلية واحدة هي علاقة السيد والعبد، فإنّها تختزلنا في نمط مثالي وتطالبنا بأن نسرد أنفسنا من خلال شكلٍ يتناسب مع ذلك النمط المثالي. أمّا القول إنَّ جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة هذا الشيء أو ذاك فيعني، في الحقيقة، أنَّ أيّ نصّ ينشأ داخل ذلك الفضاء الاجتماعي

ولا يكون هذا الشيء أو ذاك سردًا «حقيقيًا». وهذا هو معنى قولي آنفًا إنّ مقولة «أدب العالم الثالث» - التي هي موضع اشتغال هذه العملية وتشكّل «الأمثولة القومية» نصّها الشارح فضلًا عن كونها علامة تكوّنها واختلافها - مقولةٌ مستحيلة إبستيمولوجيًا.

5

يكمن جزء من صعوبة التعامل مع نصّ جيمسن في أنّ ثمة انزلاقًا متواصلًا، وادّعاءً متكررًا، في الطريقة التي يستعمل بها مقولاته التحليلية. فخصوصية العالم الأول، على سبيل المثال، تبدو في بعض الأحيان مسندةً إلى اللحظة ما بعد الحداثية التي هي من أصل حديث بلا شكّ، لكنها تبدو في أحيان أخرى أمرًا مرتبطًا بأسلوب الإنتاج الرأسمالي الذي هو أكبر وأقدم بكثير. بل ويُقال لنا، في مجموعة أخرى من الصياغات، إنّ هذا العالم الأول متماشٍ مع «الحضارة الغربية» ذاتها، ومن الواضح أنّ هذا سبيلٌ أساس كي يكون هذا العالم الأول عائدًا إلى القِدَم («يونانيًا - يهوديًا»، على حدّ تعبير جيمسن) ومتقدّمًا على أيّ بناءٍ للإنتاج والطبقات كما نعرفها اليوم. متى ظهر هذا العالم الأول أوّل مرّة: في القرون ما قبل المسيحية، أم بعد الحرب العالمية الثانية؟

السؤال أيضًا، ما اللحظة التاريخية التي يغدو عندها نصٌّ مُنتَجٌ في بلدان خاضت «تجربة الاستعمار والإمبريالية» نصًّا عالمثالثيًا؟ إذ نجد في إحدى القراءات أنّ النصوص المنتجة بعد حلول الاستعمار هي التي يمكن أن تُسمّى كذلك، لأنّ الاستعمار/ الإمبريالية هما اللذان يجعلان العالم الثالث عالمًا ثالثًا. لكن جيمسن، في كلامه المتواصل عن «آخر الغرب»، وفي إشارته إلى أساليب الإنتاج القَبَليّة/ الخراجيّة والآسيوية باعتبارها الأساس النظري لاختياره لو شون (الآسيوي) وسمبين (الأفريقي) على التوالي، وفي وصفه نظرية فرويد بأنّها «قراءة غربية أو من العالم الأول» بخلاف عشرة قرون من التصانيف الصينية المميزة للطاقة الليبيدية التي يقال لنا إنّها تؤطّر نصوص لو شون، وفي استخدامه هذه المقولات التي تطاول عهودًا وحضارات واسعة، يوحي أيضًا بأن الاختلاف بين العالم الأول والعالم الثالث بدئيّ هو ذاته، يضرب بجذوره في أشياء أقدم

من الرأسمالية ذاتها بكثير. وحين يكون العالم الأول هو ذاته «الغرب» وما هو «يونانيّ - يهوديّ»، فإنّ المرء يخشى، من جهة أخرى، أن تكون البهاغافاد غيتا، وتعاليم مانو، والقرآن ذاته نصوصًا عالمثالثية ربّما (مع أنّ العناصر اليهودية في القرآن لا شكّ فيها، ومع أنّ كثيرًا من الفنّ القديم في ما يشكّل باكستان اليوم هو يونانيّ - هندي).

ثمّة أيضًا سؤال الفضاء. هل تغدو جميع النصوص المنتجة في البلدان التي خاضت «تجربة الاستعمار والإمبريالية» نصوصًا «عالمثالثية» بحكم أصلها الجغرافي؟ غالبًا ما يتحدث جيمسن عن «جميع نصوص العالم الثالث»، ويلحّ أشدّ الإلحاح على شكل واحد من السرد يسم أدب العالم الثالث، إلى درجة يفضي فيها الإحجام عن أخذه حرفيًا إلى انتهاك بنود خطابه ذاتها. لكننا نعرف كثيرًا من النصوص التي تنتمي إلى جزئنا هذا من العالم لا تتلاءم مع توصيف «الأمثولة القومية» إلى درجة التساؤل عمّا يدفع جيمسن إلى هذا القدر من الإلحاح على المقولة، «جميع». والحال، إنّ جيمسن لا يسعه، من غير هذه المقولة، أن ينتج نظريةً في أدب العالم الثالث. ولكن هل الحال أيضًا أنّه يعني عكس ما يقوله فعليًا: لا ينبغي لـ «جميع نصوص العالم الثالث أن تقرأ... بوصفها أمثولات قومية» بل النصوص التي تقدّم لنا أمثولات قومية هي وحدها التي يمكن قبولها كنصوص أصلية من أدب العالم الثالث، في حين يُقصى الباقي بالتعريف؟ ولهذا لسنا واثقين تمامًا ما إذا كنّا إزاء مغالطة («جميع نصوص العالم الثالث» هي هذا الشيء أو ذاك) أو إزاء قانون الأب (عليك أن تكتب هذا كي تُقْبَل في نظريتي).

يقوم هذا التحوّل والتردد في تحديد المرء مواضيع معرفته على ضروب عدّة من الخلط، كما أحسب، وسأشير هنا إلى واحدٍ منها. فحين يرى المرء أنّ قوام العالم الثالث هو «تجربة الاستعمار والإمبريالية»، عليه أن يدرك أيضًا عمل الدينامية الاستعمارية/ الإمبريالية ذات الشقّين: تحويلات القيمة القسرية من التشكيلات المستعمَرة/ الخاضعة للإمبريالية، وتكثّف العلاقات الرأسمالية داخل تلك التشكيلات. ولأنّ الرأسمالية ليست مجرد شيء خارجي بل أيضًا قوة مكوِّنة داخل تلك التشكيلات، فلا بدّ من الاستنتاج أيضًا أنّ ما تتسم به الرأسمالية من

انفصال بين العام والخاص قد جرى هناك أيضًا، بدرجة ما في الأقلّ، ولا سيما في صفوف الإنتلجنسيا المدينية التي تنتج معظم النصوص المكتوبة والواقعة هي ذاتها في إسار عالم السلع الرأسمالية. ومع هذا التشعّب لا بدّ من أن يأتي، بالنسبة إلى بعض منتجي النصوص في الأقلّ، تَفَرْدُن الطاقات الليبيدية وتَشَخْصُنها، وفقدان إمكانية النفاذ إلى التجربة «الملموسة»، وما يترتب على ذلك من تجربة الذات بوصفها كيانًا منعزلًا ومغتربًا غير قادر على إقامة صلة فعلية وعضوية مع أيّ جماعة. ويجب أن تكون ثمّة نصوص، ربما كثير من النصوص، تقوم على هذه الغربة، مجردة من أيّ قدرة على بناء ذلك النوع الذي يطالب به جيمسن من الأمثولة والعضوية. والمنطق الذي يحاجج به جيمسن - أنّ قوام العالم الثالث هو «تجربة الاستعمار والإمبريالية» - يفضي بالضرورة إلى استنتاج أنّ بعضًا في الأقلّ من كتّاب العالم الثالث ذاته لا بدّ من أن ينتجوا نصوصًا مميّزة لا لما يُسمّى أسلوبيّ الإنتاج القبليّ والآسيويّ بل للحقبة الرأسمالية ذاتها، على غرار ما يُسمّى العالم الأول. لكن جيمسن لا يتوصّل إلى مثل هذا الاستنتاج.

لا يتوصّل جيمسن إلى هذا الاستنتاج ولو جزئيًا، لأنّ ما يُسمّى العالم الثالث هذا معلّقٌ بالنسبة إليه خارج أنظمة الإنتاج الحديثة (الرأسمالية والاشتراكية). وهو لا يقول تمامًا إنّ العالم الثالث قبل رأسماليّ أو غير رأسماليّ، لكن هذا ما تنطوي عليه بوضوح المقارنة التي يقيمها في ما يلي، مثلًا:

> واحدٌ من محددات الثقافة الرأسمالية، أي ثقافة الرواية الواقعية والحداثية الغربية، هو الانفصام الجذري بين العام والخاص، بين الشعري والسياسي، بين ما ننظر إليه على أنّه ميدان الحياة الجنسية واللاوعي وبين عالم الطبقات، عالم السلطة الاقتصادية والسياسية العلمانية: بعبارة أخرى، فرويد في مقابل ماركس...
>
> سوف أبيّن أن على الرغم من أننا قد نلجأ بقصد التيسير والتحليل إلى مقولات مثل الذاتيّ والعامّ أو السياسيّ، فإنّ العلاقات بينها في ثقافة عالمثالثية تكون مختلفة تمامًا[8].

(8) Jameson, «Third World Literature in the Era of Multinational Capital,» p. 69.

من اللافت أنّ «الانفصام الجذري بين العام والخاص» يوضع هنا على نحو مميَّز في أسلوب الإنتاج الرأسمالي، لكن غياب هذا الانفصام في ما يُسمّى ثقافة العالم الثالث لا يوضع في أيّ أسلوب للإنتاج، تمشّيًا مع تعريف جيمسن للعوالم الثلاثة ذاته. لكن جيمسن يعرف ما يتحدث عنه، وكانت أقواله أقلّ التباسًا في الماضي. هكذا نجد ما يلي في مقالته الباكرة نسبيًا عن لوكاش في كتابه الماركسية والشكل:

> في الأعمال الفنية لمجتمع ما قبل صناعيّ، أو زراعيّ أو قَبَليّ، تكون المواد الخام للفنان على صعيد إنساني، ويكون لها معنى فوري... لا تحتاج القصة إلى خلفية زمنيّة لأنّ الثقافة لا تعرف أيّ تاريخ؛ كلّ جيل يكرر التجارب ذاتها، ويعيد اختراع الأوضاع الإنسانية الأساسية ذاتها كما لو أنّه لأوّل مرة... يمكن أن ندعو الأعمال الفنية المميزة لهذه المجتمعات بالملموسة لأنّ لجميع عناصرها معنى منذ البداية... لا تحتاج هذه المواد الخام إلى أيّ توسّط، بلغة هيغل.
>
> عندما ننتقل من مثل هذا العمل إلى أدب الحقبة الصناعية، يتغيّر كلّ شيء... ينطلق نوعٌ من تحلل الإنساني.... ويكفّ زمن القرية الشعائري الذي لا نقاش فيه عن الوجود؛ ويكون ثمة انفصال بين العام والخاص من الآن وصاعدًا...[9]

من الواضح، إذًا، أنّ ما كان يُنظَر مرّةً على أنّه اختلافٌ بين المجتمع ما قبل الصناعي والمجتمع المصنّع (وحدة العام والخاص في أحدهما، وانفصالهما في الآخر) يُحَوَّل الآن إلى اختلاف بين العالمين الأول والثالث. ولا يجري على فكرة «الملموس» سوى أنّها توضع الآن في معجم مختلف قليلًا: «لا بدّ لثقافة العالم الثالث... من أن تكون ظرفية ومادية رغمًا عنها». ولعلّ تلك الفكرة الأخرى - فكرة أنّ «الثقافة (ما قبل التصنيع) لا تعرف أيّ تاريخ، كلّ جيل يكرر التجارب ذاتها» - التي هي الأساس الذي يقوم عليه الآن تعليق ما يُسمّى العالم الثالث خارج أسلوبي الإنتاج الحديثين (الرأسمالية والاشتراكية)، تلخّص

Fredric Jameson, *Marxism and Form* (Princeton: Princeton University Press, 1974), pp. 165-167. (9)

تجربة هذا العالم الثالث في استعارة علاقة السيّد والعبد الهيغلية، وتفترض شكلًا سرديًا موحّدًا (الأمثولة القومية) تُحكى فيه «تجربة» هذا العالم الثالث. والمرجعية النظرية التي يُحْتَجُّ بها، في كلا النصّين السابقين، هي مرجعية هيغل، كما هو متوقَّع.

يصرّ جيمسن، بالمثل، مرّةً بعد مرّة، على أنّ التجربة القومية محورية في التشكيل المعرفي لمثقف العالم الثالث، وأنّ سرد تلك التجربة يأخذ شكل «الأمثولة القومية» على وجه الحصر. لكنّ هذا الإصرار الشديد على مقولة «الأمّة» ذاتها يواصل الانزلاق صوب معجم أوسع بكثير، وأقلّ تحديدًا بما لا يُقاس، مثل «الثقافة» و«المجتمع»، و«الجماعة»، وهلم جرا. فهل «الأمّة» و«الجماعة» الشيء ذاته؟ خذوا، مثلًا، هذين القولين اللذين يبدو أنّهما يكتنفان إحكام جيمسن نظريته. فهو في البداية يقول لنا:

> أودّ أنّ أبيّن أنّ جميع نصوص العالم الثالث هي أمثوليّة بالضرورة، وعلى نحوٍ بالغ التحديد: يجب أن تُقرأ على أنّها ما سأسميه أمثولات قومية، حتى عندما، أو ربما يجب أن أقول، لا سيما عندما تتطور أشكالها انطلاقًا من آليّات التمثيل الغربية أساسًا، مثل الرواية[10].

لكنّنا في النهاية نجد ما يلي:

> «... حكاية القصة الفردية والتجربة الفردية لا يمكن ألّا تنطوي في نهاية المطاف على كامل الحكاية الشاقّة لتجربة الجماعة ذاتها»[11].

هل ينمّ هذان القولان على الشيء ذاته؟ تتمثّل صعوبة هذا التحول في المعجم في أنّ المرء قد يربط تجربته الشخصية بـ«جماعة» - طبقة، جندر، طائفة طبقية مغلقة[12]، جماعة دينية، نقابة، حزب سياسي، قرية، سجن - فيجمع بين العام

(10) Jameson, «Third World Literature in the Era of Multinational Capital,» p. 69.

(11) Ibid., pp. 85-86.

(12) الطائفة أو الطبقة المغلقة (في الهند) (Caste)، مصطلح تصعب ترجمته ويشير إلى نظام يتّصف بتعقيد هائل عمد الكثيرون إلى تبسيطه تبسيطًا مخلًا. ومن التعاريف الواضحة على هذا الصعيد تعريف أندريه بيتاي الذي يصف فيه الـ Caste بأنها «مجموعة صغيرة ومحدّدة من الأشخاص يتّسمون بسيادة نظام =

والخاص، ويحوّل بمعنى ما التجربة الفردية إلى «أمثولة»، من دون أن يستغرق مقولة «الأمّة» أو يعود بالضرورة إلى «تجربة الاستعمار والإمبريالية». وعندئذٍ يبدو قول جيمسن الثاني كأنّه ينطبق على متن من النصوص أكبر بكثير، بدقّة أكبر بكثير. لكنّ هذا الانطباق الأوسع لمفردة «الجماعة» يقيم بين ما يسمى بالعالم الأول والعالم الثالث اختلافًا أقلّ راديكالية بكثير، على غرار ما سبقت ملاحظته، ذلك أنّ تاريخ الواقعية في الرواية الأوروبية برمّته، وبمنوّعاته الكثيرة، كثيرًا ما اقترن بفكرتيّ «النمطيّة» و«الاجتماعيّ»، كما أنّ أغلبية السرديات المكتوبة التي أنتجها العالم الأول إلى الآن تضع القصة الفردية في علاقة جوهرية مع تجربةٍ ما أكبر.

حين نستبدل بفكرة «الأمّة» فكرة «الجماعة» الأكبر والأقلّ تقيدًا، وحين نبدأ التفكير بعملية بناء الأمثولة لا بمصطلحات قومية بل بوصفها علاقة بين الخاص والعام، الشخصي والجماعي، يصبح من الممكن أيضًا أن نرى أنّ بناء الأمثولة ليس خاصًا بما يسمّى العالم الثالث في أي حال من الأحوال. وفي حين يفرط جيمسن في التشديد على حضور الـ «نا»، «الأمثولة القومية»، في سرديات العالم الثالث، فإنّه يقلل أيضًا من التشديد على حضور دوافع مشابهة لدى الجماعات الثقافية الأميركية. فما عساها تكون رواية توماس بينشون **قوس قزح الجاذبية** أو رواية رالف إليسن **الرجل الخفيّ** إن لم تكونا بناءً لأمثولتين من تجربتين فرديتين، بل ليستا فرديتين كثيرًا؟ ما الذي يعنيه ريتشارد رايت وأدريان ريتش وريتشارد هوارد عندما يطلقون على كتبهم عناوين مثل **ابن البلد** أو **أرضك الأصلية، حياتك أو وحيدًا مع أميركا**؟ ليس الكاتب الآسيوي أو الأفريقي فحسب بل الكاتب الأميركي أيضًا لا بدّ من أن ترتبط خيالاته الخاصة بالضرورة بتجارب الجماعة. ويكفي إلقاء نظرة على الكتابة السوداء والنسوية لنقع على عدد لا يحصى من الأمثولات حتى في هذه الولايات المتحدة ما بعد الحداثية.

= الزواج الداخلي، والعضوية المتوارثة، وأسلوب معين من الحياة قد يشتمل في بعض الأحيان على التخصص المتوارث في مهنة معينة، وعادةً ما ترتبط هذه الطائفة بطقوس متميزة إلى حدّ ما تدلّ على المكانة في إطار نظام تراتبي يستند إلى مفهوم الطهر والدّنس». وتنظم الـ Caste حياة الهنود الهندوس وتنطوي في أساسها على التقسيم الخماسي الفئات (أو الفارنا). وهذه الفارنا أو الفئات هي: البراهما، الكشاترية، الفايشيا، الشودرا، والمنبوذين. (المترجم)

6

أجد بعض الصعوبة أيضًا في وصف جيمسن «أدب العالم الثالث» بأنّه «ليس معتمدًا ومكرّسًا»، لأنني لست متأكدًا تمامًا مما يعنيه ذلك. ولما كانت الأغلبية العظمى من النصوص الأدبية المنتَجة في آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينية غير متوافرة بالإنكليزية، فإنّ إقصاءها عن المُعْتَمَد المكرّس الأميركيّ/ البريطانيّ أمر بديهيّ. لكننا حين نأخذ في الحسبان نوع النصوص التي يبدو أنّ جيمسن يقصدها، نتساءل ما هي آليات الاعتماد والتكريس التي تُقصَى عنه هذه الأعمال كلّ هذا الإقصاء التام.

تعتبر الأكاديميا الأميركية نيرودا وبابيخو وأوكتافيو باث وبورخيس وفوينتس وغارسيا ماركيز وآخرين - أي عدد قليل تمامًا من الكتّاب ذوي الأصل الأميركي اللاتيني - شخصيات رئيسة في الأدب الحديث. وقد نال هؤلاء، بل ونال مترجموهم، أرقى الجوائز (جائزة نوبل بالنسبة إلى غارسيا ماركيز، مثلًا، وجائزة الكتاب الوطني لترجمة كلايتون إشليمان لبابيخو)، وهم يُدَرَّسون على نحو معتاد تمامًا في مساقات الأدب مثل معاصريهم الألمان أو الإيطاليين، وربما بصورة أكثر انتظامًا، في الواقع. وقد اعتُمِدَ سوينكا مؤخّرًا من خلال جائزة نوبل، وروايات أتشيبي متاحة في سوق الكتاب الأميركي على نحو أيسر وأشدّ اطرادًا من روايات ريتشارد رايت، على سبيل المثال. وكاد إدوارد سعيد، وهو من أصل فلسطيني، أن ينال فعليًّا كلّ تكريم يمكن أن تقدّمه الأكاديميا الأميركية، فضلًا عمّا لديه من جمهوره الخاص؛ فكتابه الاستشراق، في الأقلّ، يُدَرَّس على نطاق واسع جدًا، وفي فروع علمية متعددة تتعدّى الفروع التي طالها أيّ عمل أدبي/ ثقافي يساري آخر في هذا البلد. وبات ف. س. نايبول مُكَرَّسًا تمامًا كروائيّ إنكليزي كبير، مع أنّه من الكاريبي؛ أي «كاتب من العالم الثالث»، مثل بورخيس. وحصلت رواية سلمان رشدي أطفال منتصف الليل على أرفع جائزة أدبية في إنكلترا، وحظيت روايته العار بمراجعات فوريّة محبّذة في جميع الصحف والمجلات الأدبية الكبرى في بريطانيا والولايات المتحدة بوصفها رواية كبرى. ولرشدي حضور كبير في المشهد الثقافي البريطاني وهو زائر محتفىً به في المؤتمرات وحلقات

الدراسات العليا على جانبي الأطلسي. ويقارنه مقتطف الـ *New York Times* على غلاف الطبعة الورقية من العار الصادرة عن Vintage بسويفت وفولتير وستيرن وكافكا وغراس وكونديرا وماركيز. وقيل لي إن أطروحة دكتوراه كتبت عنه في كولومبيا[13]. فما عساه يكون الاعتماد والتكريس غير ذلك، حين يتعلّق الأمر بكاتب حديث ومعاصر، وشابّ نسبيًا في بعض الحالات (كحالة رشدي، مثلًا)؟

لستُ أقصد أنَّ هؤلاء الكتّاب لا يستحقون هذه السمعة (نايبول أمر مختلف، بالطبع)، ولا أنّه يجبّ الكفّ عن المزيد من هذا الاعتماد والتكريس. لكن تمثيل هذا المتن من الأعمال في خطاب جيمسن على أنّه «غير مُعْتَمَد» - أي كما لو كان شيئًا مُقْصَىً كليًّا عن الممارسات المعاصرة المعنيّة بالنصوص الرفيعة في الأكاديميا الأميركية - يبدو أنّه ضرب من المبالغة الزائدة كثيرًا.

يتحدث جيمسن عن «أشكال من الأدب غير مُعْتَمَدَة كذلك الأدب الذي من العالم الثالث»، فيقارن هذا الشكل المفرد مع «شكل غير مُعْتَمَد آخر» يضع فيه داشييل هاميت، ثم يواصل قائلًا:

> لا شيء نكسبه من المرور بصمت على الاختلاف الجذريّ بين النصوص غير المُعْتَمَدَة. رواية العالم الثالث لن تقدم تلك الإشباعات التي يقدّمها بروست أو جويس. ولعلّ ما هو أكثر ضررًا من ذلك هو ميلها إلى تذكيرنا بالمراحل القديمة من تطورنا الثقافي في العالم الأول ودفعنا إلى أن نستنتج أنّهم «ما زالوا يكتبون روايات مثل درايزر وشيروود أندرسون».

الحال، إنني لستُ متأكدًا من أنَّ الواقعية التي يبدو أنّها تقع في القلب من توصيف جيمسن لـ «أدب العالم الثالث» في هذا المقطع، تشمل ذلك الأدب كلّ الشمول كما أنني لست واثقًا من أنّ تجاوزها قد تمّ في ما يسمّيه جيمسن «تطورنا الثقافي في العالم الأول». فبعض الكتّاب الأميركيين الذين يحظون بأرفع التقدير في اللحظة الثقافية الحالية، من سول بيلو وبرنارد مالامود إلى غريس بالي وروبرت ستون، لا يكتبون تمامًا مثل درايزر وشيروود أندرسون، لكنهم ينتمون إلى الطريقة الواقعية

(13) يقوم كتاب Timothy Brennan, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation* (New York: St Martin's Press, 1989) على هذه الأطروحة، وقد ظهر بعد نشر فصلي هذا في الـ *Social Text*.

بلا شكّ. ومن جهة أخرى، أصبح إيميه سيزار ذا شعبية شديدة بين السورياليين الفرنسيين لأنّ مفردات خطابه كانت متعاصرة مع مفردات خطابهم، وتُرجِمَ نيرودا على يد بعض الشعراء الأميركيين البارزين لأنّه لم يكن قد «عفا عليه الزمن» حتى شكليًّا. ويحظى روائيون مثل غارسيا ماركيز أو رشدي بأحسن استقبال في الدوائر الأدبية الأميركية/ البريطانية لأنّهم، على وجه التحديد، لا يكتبون مثل درايزر أو شيروود أندرسون؛ والإشباعات التي تقدّمها نصوصهم الفاحشة ليست إشباعات بروست أو جويس لكنها من نوع مماثل بلا شكّ، يستمتع بها القرّاء الذين ترعرعوا على الحداثة وما بعد الحداثة. وعمل سيزار العودة إلى الوطن هو ما هو عليه لأنّه يجمع ما يُسمّيه جيمسن «أمثولة قومية» إلى الأساليب الشكلية للطليعة الباريسية أيام دراسته هناك. وبالطبع، فإنّ بورخيس ما عاد يُنظَر إليه في الولايات المتحدة على أساس أصله الأميركي اللاتيني؛ بل بات ينتمي الآن إلى تلك الصحبة المهيبة من الحداثيين البارزين، شأنه شأن كافكا.

أن نقول إن المُعْتَمَد لا يقبل أيّ كاتب من العالم الثالث يعني أن نسيء تمثيل الطريقة التي تعمل بها الثقافة البرجوازية، من خلال القبول الانتقائي والاعتماد الانتقائي. وكما باتت الحداثة الآن مُعْتَمَدَة تمامًا في المتحف والجامعة، وكما أُدرِجَت أنواع معينة من الماركسية في الأكاديميا وحظيت بالاحترام، فإن كتّابًا معينين من «العالم الثالث» باتوا الآن جزءًا لا يتجزأ من الخطاب الأدبي في الولايات المتحدة. وبدلًا من زعم الإقصاء المباشر، ربما كان من المفيد أن نتقصّى الكيفية التي يعمل بها مبدأ الإدماج الانتقائي في ما يتعلّق بالنصوص المنتَجة خارج البلدان المتروبولية.

7

أريد أن أقدّم بعض التعليقات على تاريخ الأدب الأوردي، لا لأقدّم سردًا قويّ الحجّة ولا لأرسم مسارًا موجزًا لذلك التاريخ، بل لأوضح ذلك الضرب من الإفقار الذي ينطوي عليه الإعلان المسبق أنّ «جميع نصوص العالم الثالث يجب أن تُقرَأ بالضرورة على أنها أمثولات قوميّة».

من المسائل التي تلفتني، على سبيل المثال، أنَّ اللغة الأوردية، على الرغم من كونها واحدة من أصغر التشكيلات اللغوية في الهند، أنتجت شاعرها الكبير الأول، خسرو (1253-1325) في القرن الثالث عشر، لينطلق تقليد عظيم من الشعر. لكن أوّل متنٍ وازنٍ من السرديات النثرية انتظر ما يقرب من ستة قرون قبل أن يبدأ بالتجمّع. لا لأنَّ النثر ذاته لم يكن موجودًا؛ إذ تعود أقدم النصوص النثرية بالأوردية إلى القرن الخامس عشر، لكنها كانت مكتوبة لأغراض دينية وغالبًا ما كانت مجرد ترجمات من العربية أو الفارسية. ولم تبدأ السرديات غير الكهنوتية وغير اللاهوتية - ذات الصلة بملذّات القراءة وقواعد السلوك المتحضّر - بالظهور إلا بعد ذلك بكثير، في العقد الأخير من القرن الثامن عشر. ومن ثم نُشِرَ أكثر من دستين من الأعمال خلال السنوات العشر اللاحقة. فما الذي عوق ذلك التطور هذه المدّة كلها، ولماذا حدث في ذلك الوقت بالضبط. لكثيرٍ من ذلك صلةٌ بالتطورات الاجتماعية المعقدة التي أدت تدريجًا إلى إزاحة الفارسية وحلول الأوردو محلّها، بوصفها لغة المتعلمين والكلام المديني والكتابة النثرية في بعض المناطق والتجمعات في شمال الهند.

سوف نتجاهل هذا التاريخ، لكنَّ بمقدورنا أن نحدد شرطًا ماديًا معينًا لذلك الإنتاج: كان كثيرٌ من تلك السرديات النثرية في العقود الأولى من القرن التاسع عشر - وليس جميعها في أيّ حال من الأحوال - قد كُتِبَ ونُشِر لسبب بسيط هو أنَّ رجلًا اسكتلنديًا يُسمّى جون جيلكريست[14]، عبّر في أوساطه عن رأي مفاده أنَّ مُستخدَمي شركة الهند الشرقية لا أمل لهم في إدارة أملاكهم الهندية على أساس الفارسية وحدها، ولا على أساس الإنكليزية بالطبع، فأُنشئت كلية فورت وليام في عام 1800 لتعليم البريطانيين اللغات الهندية. وبقيت الفارسية لبعض الوقت اللغة الأكثر شعبية بين جميع اللغات التي كانت تُدَرَّس في تلك الكلية، لكن جيلكريست اغترّ بنفسه وتصوّر أنّه باحث ونصير للغات المحلية، ومنها الأوردية. واستأجر بعضًا من أشدّ الرجال تبحّرًا في ذلك الحين ودفعهم إلى كتابة ما يريدون،

(14) جون جيلكريست (John Gilchrist) (1759-1841): جرّاح ولغوي وباحث هنديات اسكتلندي، أمضى شطرًا طويلًا من حياته في الهند ودرس لغاتها. (المترجم)

ما داموا يكتبون بنثرٍ سهل المأتى. كانت تلك، من حيث ما نجم عنها، ضربة حظّ أكثر منها عبقرية. كان المشروع متمثّلاً في حشدِ جميع أنماط الكلام والمعاجم الشفوية الموجودة في ذلك الوقت (مجموعة المعاجم كانت تتماشى مع الغرض التعليمي) وبناء سرديات تستنسخ كلاسيكيات الأدب الشفوي العظيمة أو تكثّف القصص الموجود بالعربية أو الفارسية، وبذلك كانت جزءًا من الحياة الثقافية للطبقات العليا في شمال الهند. هكذا، كانت أشهر هذه السرديات، وهي باغ وبهار لمير آمّن، تكثيفًا، بأوردية عاميّة رائعة، للعمل الجليل قصة جهار درويش التي ألّفها فيضي، الباحث العظيم، قبل بضعة قرون بالفارسية لتسلية ملك المغول أكبر الذي كاد أن يكون معاصرًا بالضبط للملكة البريطانية إليزابيث الأولى.

لكن ذلك لم يكن الدافع الوحيد، وكانت دار النشر في كلية فورت وليام قد أغلقت بعد ذلك بقليل في أي حال. إذ كان تطور مماثل يجري في لكناو، خارج مجالات السيطرة البريطانية، في الوقت ذاته بالضبط؛ بل إنّ بعضًا من كتّاب فورت وليام أنفسهم أتوا من لكناو، باحثين عن فرص عمل بديلة. ويُعَدّ عمل رجب علي بيغ سُرور فسانه عجائب العمل الكلاسيكي العظيم في هذا التقليد الآخر للسرد الأوردي (ولم يكن هذان تقليدان مختلفان في الواقع بل كانا أجزاء من التقليد الواحد نفسه، تشكّل بعضها داخل مجالات السيطرة البريطانية، وبعضها غير ذلك). وفي عام 1848، قبل ثماني سنوات من سقوط مدينة لكناو أمام البنادق البريطانية، كان فيها اثنتا عشرة مطبعة لا يمكن الفصل بين تاريخها وترسيخ التقليد السردي باللغة الأوردية. والشيء اللافت في شأن جميع السرديات النثرية الأوردية الكبرى التي كُتبت خلال نصف القرن الذي أكمل فيه البريطانيون فتح الهند هو أنّ ما من شيء في مضامينها، في طريقة رؤيته للعالم، يمكن ربطه ذلك الربط المعقول بالهجمة الاستعمارية أو بأيّ إحساس بمقاومتها؛ في المقابل، فإنّ ثمّة متنًا ضخمًا من الرسائل وكذلك من الشعر يوثّق تلك المذبحة المهولة. وكأنّ إنشاء المطابع ونمو جمهور قرّاء السرديات النثرية أفضى إلى نوع من الكتابة مهمته الوحيدة أن يحافظ من خلال الكتب على بعضٍ في الأقلّ من تلك الثقافة ذات الطابع الفارسي وتلك التقاليد الشفوية التي كانت تختفي بسرعة. وبهذا المعنى السلبي وحده، يمكن إعلان أنّ هذا أدب «أمثولة قوميّة»، أي بمطّ المصطلح ذلك المطّ الزائد.

لكنَّ الرجل الذي أعطى اللغة أول دار نشر كبيرة لها، منشي نَوال كِشور، أتى لاحقًا بعض الشيء. كان جدّه يعمل، مثل كثير من هندوس الطبقة العليا وقتها، في وزارة المالية المغولية. وكان والده رجل أعمال، كيّسًا وموسرًا لكنه لم يكن ثريًّا. كان نَوال كِشور شغوفًا بالكلمة المكتوبة، لكنه مثل والده وجده، كان يفهم المال أيضًا. بدأ حياته المهنية صحافيًا، ثم راح يشتري المخطوطات القديمة المكتوبة بخط اليد وينشرها لتُتداول على نطاق أوسع. وبمرور الوقت تمدد صوب جميع الحقول، ونشر فيها كلّها، وأعطى الأوردية أوّل أرشيف ضخم حديث من الكتب المنشورة. وبدورها، أغدقت الأوردية عليه المال؛ ففي وقت وفاته في عام 1895، قُدِّرَت ثروته بما يعادل نصف مليون جنيه استرليني. ولعلّي أضيف أنّه كان عليه أن ينشر ما يزيد على الأمثولات القوميّة، ما يزيد على ما تأتّى من تجربة الاستعمار والإمبريالية، كي يجني ذلك القدر كلّه من النقود.

لكن اسمحوا لي أن أعود إلى قضية السرد. ذلك أن من الأمور التي تلفتني أيضًا أنَّ بروز ما يمكن المرء أن يسميه روايةً على نحو معقول جاء بعد أكثر من نصف قرن على ظهور تلك التدوينات الباكرة لكلاسيكيات التقليد الشفوي وإعادة كتابة القصص العربية والفارسية. وكانت رواية سرشار فسانه آزاد الأغنى بين تلك الروايات الباكرة، ونُشِرَت مسلسلةً خلال سبعينيات القرن التاسع عشر في شيء آخر كان قد بدأ في ثلاثينيات ذلك القرن: ألا وهو الصحف الأوردية المنتظمة الخاصة بالطبقات المتوسطة الناشئة. هكذا كانت بين الحكاية التقليدية والرواية الحديثة أشياء أخرى، مثل الصحف وجمهور القرّاء الكبير، على النحو ذاته الذي نقع عليه في مجموعة كاملة من الكتب التي تتناول التاريخ الأدبي الإنكليزي، من كتاب إيان وات نشوء الرواية إلى كتاب لينارد ديفيس تخييلات وقائعية. وكثيرًا ما خطر لي، كما خطر لآخرين في شأن ديكنز، أنَّ بنية رواية سرشار كانت لتختلف أشدّ الاختلاف لو أنّها كُتبت لا مسلسلة بل لتُنشر مباشرةً ككتاب.

جاءت أيضًا تلك الكتب الأخرى، المستقلة عن الصحف. وكان من الكتّاب كاتب غزير، واسمه ذاته كما يظهر على أغلفة كتبه مثير للفضول، شمس العلماء دِبتي نذير أحمد (1831-1912). الاسم في الواقع هو لنذير أحمد. وتعني

عبارة «شمس العلماء» حرفيًا «شمسًا بين علماء الإسلام»، في إشارة إلى علمه المتميز في هذا المجال. أمّا كلمة «دِبتي» فتشير ببساطة إلى حقيقة أنّه لم يكن لديه دخل مستقل وضُمَّ إلى دائرة الدَّخل الاستعمارية. كانت دربته في العربية دقيقة لا تشوبها شائبة؛ أمّا معرفته بالإنكليزية فلم تكن مكتملة، إذ لم يتلقّ فيها أيّ تدريب رسمي. كان مترجمًا غزيرًا في كلّ مجال: قانون العقوبات الهندي، قانون الإثبات الهندي، القرآن، كتب الفلك. لكنه معروف قبل كلّ شيء كروائي، وكان لديه همٌّ واحدٌ طاغٍ: أن تنال الفتيات تعليمًا حديثًا (وكان يمثّل في هذا البرجوازية المدينية الناشئة) مع بقائهن ربّات بيوت تقليديات فاضلات (وكان ذلك شعور واسع النطاق، عابر لجميع الحدود الاجتماعية). وحَكَمَ هذا الهمّ معظم قصصه.

يمكن القول، كما أحسب، أنَّ الطور التكوينيّ للرواية الأوردية والسرديات التي نشأت إلى جانب تلك الرواية، في الجزء الأخير من القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين، تربطه بالاستعمار والإمبريالية صلةٌ أوهى بكثير من تلك التي تربطه بنوعين آخرين من الضغوط والمواضيع: ظهور نوع جديد من البرجوازية الصغيرة كان يخرق جميع المعايير الاجتماعية المعمول بها لغاياته المالية الخاصة (ورواية نذير أحمد ابن الوقت هي من كلاسيكات هذا الجنس)، ومكانة المرأة. كان نذير أحمد محافظًا، بالطبع، في هذين الموضوعين كليهما، وكان غزيرًا في الثاني بينهما، لكنَّ آخرين كانوا حاضرين أيضًا. على سبيل المثال، أنشأ راشد الخيري دار نشر ناجحة، مخزن أسمات للكتب، نشرت مئات الكتب للنساء والأطفال، فضلًا عن أربع من المجلات الخمس التي كانت تصل عائلتي على مدى جيلين: *Asmat* و*Khatoon-e-Mashriq* (نساء الشرق) و*Jauhar-e-Nisvan* (جوهر النساء) و*Banaat* (بنات) و*Nau-Nehaal* (أطفال). أمّا *Asmat* فلها في الأوردية معانٍ ضمنية كثيرة، من «العذرية» و«الشرف» إلى «الحشمة»، في تكثيف لفظي يعبّر عن شواغل مترابطة. ووصول هذه المجلات إلى عائلتي على نحوٍ منتظم طوال ما يقرب الأربعين عامًا هو أمر ذو دلالة بحدّ ذاته، لأنّ هذه العائلة لم تكن، بحسب المصطلحات المتروبولية، عائلة متعلمة؛ إذ كنا نعيش في قرية صغيرة، بعيدًا عن المراكز المدينية الكبيرة، وكنتُ أوّل فرد في هذه العائلة يتمّ دراسته الثانوية أو يقود سيارة. وتشير حقيقة أنَّ جيلين من نساء مثل هذه العائلة

وأطفالها كانوا جزءًا من القرّاء المنتظمين لهذه المجلات إلى المدى الاجتماعي الذي بلغه هذا النوع من النشر. باختصار، كان قدر كبير من الأدب يدور حول قضايا الأنوثة والحشمة، على نحوٍ محافظٍ أشدّ المحافظة.

لكنّ كتّابًا آخرين كانوا هناك، مثل مير هادي حسن رُسوا الذي تحدى الخطاب السائد وكتب عمله الشهير امراو جان آدا عن تلك النساء اللواتي تعبّر عنهن الأوردية بكلمات كثيرة، من بينها ما يمكن ترجمته إلى «نساء الحجرة العلوية»: النساء اللواتي اعتاد أصحاب الأملاك في بيئات اجتماعية معينة أن يذهبوا إليهن ليتعلموا فنون الإيروتيكا، واللياقات، والذائقة الأدبية، ومعرفة الموسيقى. والفضيحة في نصّ رُسوا الذي يعود إلى أوائل القرن العشرين هي أطروحته التي مفادها أنّ مثل هذه المرأة التي لا تعتمد على رجل واحد، بل يعتمد عليها كثير من الرجال، هي المرأة الوحيدة الحرّة نسبيًا في مجتمعنا. من الواضح أنّ عمل رُسوا لم يكن مثل عمل نذير أحمد، لكن عليّ أن أؤكد أيضًا أنّ «النسوية» الساخرة والأوليّة في هذا النصّ ليست انعكاسًا لأيّ تغريب. كان رُسوا رجلًا تقليديًا جدًا، وكان ببساطة قد تعب من أنواعٍ معينة من المواقف الأخلاقية. وفي الوقت نفسه، فإنّ الفكرة الهدّامة، القائلة بأنّ القمع العائلي في مجتمعنا التقليدي كبير إلى درجة أنّ النساء الوحيدات اللواتي يعشن أيّ نوع من حرية الاختيار الأساسية هنّ تلك النساء اللواتي لا يشغلن مكانًا «لائقًا» في ذلك المجتمع، سوف يعاود الظهور بطرائق كثيرة حين تأتي القطيعة الكبرى التالية في أشكال السرد الأوردية، في ثلاثينيات القرن العشرين، لا في ظلّ الراية القومية بل في ظلّ رابطة الكتاب التقدميين، جبهة الحزب الشيوعي الهندي الثقافية التي برزت كنتيجة مباشرة لسياسة الجبهة المتحدة التي انتهجها الكومنترن بعد عام 1935.

أصبحت الواقعية النقديّة الشكل الأساس للسرد على مدى عقدين تقريبًا بعد ذلك. لا شكّ في أنّ «الأمّة» كانت مقولة من المقولات المستخدمة في هذا السرد، ولا سيما غير التخييلي منه، وأنّه كان ثمّة معنى واضح للترابط الاجتماعيّ والجماعيّة، لكن المقولات التي استُخْدِمَت لمعنى الجماعية ذاك كانت معقدة ومتعددة، لأنّ الواقعية النقدية كانت تقتضي أن يجري نقد الآخرين (مناهضة للاستعمار) في إطار نقدٍ لأنفسنا أشمل وأشدّ تعددًا في وجوهه: بنانا الطبقية،

أيديولوجياتنا العائلية، إدارتنا لأجسادنا ونشاطاتنا الجنسية، مثالياتنا، صمتنا. ليس في ذهني أيّ رواية بالأوردية بين عامي 1935 و1947، وهي السنة الحاسمة في تصفية الاستعمار، تتناول «تجربة الاستعمار والإمبريالية» بطريقة مباشرة أو على نحو حصري. جميع الروايات التي أعرفها من تلك الفترة تتناول في الأغلب أشياء أخرى: همجية ملاّك الأرض الإقطاعيين، حالات الاغتصاب والقتل في بيوت «الصوفيين»، إمساك المقرضين برقاب الفلاحين والبرجوازية الصغرى الدنيا، إحباطات فتيات المدارس الاجتماعية والجنسية، وما إلى ذلك. ومع أنّ موضوع مناهضة الاستعمار داخل في نسيج كثير من تلك الروايات، إلا أنّ ذلك لم يكن مناط تركيزها الحصري ولا الغالب. ولا أعرف، في الواقع، أيّ سرد تخيلي بالأوردية، خلال ما يقرب المئتي سنة الماضية، له شيء من الأهمية والطول (وأنا أستثني هنا بضع قصص قصيرة) كانت الصدارة فيه لقضية الاستعمار أو صعوبة المواجهة الحضارية بين الإنكليزي والهندي على نحو ما نجد، مثلاً، في رواية فورستر رحلة إلى الهند أو رواية بول سكوت رباعية الراج. كانت للكاتب الأورديّ عمومًا رؤية خاصة، لم يتمكن فيها قطّ من إقامة حدود ثابتة بين جرائم المستعمِر والأعمال الوحشية التي كان يرتكبها جميع أولئك المحليين الذين يتمتعون بالسلطة في مجتمعنا. كانت لدينا ضروب الهستيريا الخاصة بنا هنا وهناك - وكانت بالغة الكثرة، في الواقع - لكن لم يكن ثمة وجود لأسطورة قوية ومستدامة عن براءة بدئية في ما يتعلق بالمواجهة الاستعمارية.

لم تَغْدُ «الأمّة» الإشكالية الأيديولوجية الأولى في الأدب الأورديّ إلا في لحظة الاستقلال، لأنّ استقلالنا أيضًا كان خاصًا: جاء مع تقسيم بلدنا، ومع أضخم وربما أبأس هجرة في التاريخ البشري، وأسوأ حمام دم في ذاكرة شبه القارة: مقتلة الأخوة المهولة التي قامت بها الطوائف الهندوسية والمسلمة والسيخ. كانت «قوميتنا» في تلك الآونة قومية حِداد، شكل من أشكال الوداع، لأنّ ما شهدناه لم يكن مقتصرًا على سياسة فرّق تسد البريطانية التي كانت موجودة بلا شكّ، بل تعدّاه إلى رغبتنا في تحطيم وحدتنا الحضارية، وقتل جيراننا، والتخلي عن تلك الروح المدنية، تلك الرابطة الأخلاقية التي تربطنا بعضنا ببعض ويستحيل من دونها قيام جماعة بشرية. وتراجع نقد الآخرين (القومية المناهضة للاستعمار) مزيدًا من التراجع إلى الخلف، إذ تقهقر الآن تمامًا أمام نقدٍ لأنفسنا أشدّ قسوة. وجاءت

القصص الرئيسة في خمسينيات القرن العشرين وستينياته - قصص سعادت حسن منتو وراجندار سينغ بيدي وانتظار حسين القصيرة؛ وروايات قرّة العين وخديجة مستور وعبد الله حسين - من عدم غفران ما ارتكبناه نحن أنفسنا وما زلنا نرتكبه، على هذا النحو أو ذاك، بحقّ كياننا السياسي. ليس ثمّة هوادة مع المستعمِر، ولكن ليس ثمّة هوادة مع أنفسنا كذلك. ويمكن الكلام عن «الأمّة»، بطريقة عامة، في هذا السياق، ولكن ليس عن «القومية». وفي باكستان، كان ثمة، بالطبع، شكٌّ طاغٍ آخر: هل نحن أمّة أصلًا؟ معظم الجناح اليساريّ قال «لا»، من دون شكّ.

8

أخيرًا، أجدُ بعض الصعوبة أيضًا في الطريقة التي يبدو أنّ جيمسن يفهم بها مكانة الديالكتيك الإبستيمولوجية. ذلك أنّ ما يبدو في صميم جميع الإجراءات التحليلية في نصّه هو البحث عن الفكرة التي مفادها أنّ ثمة تحديدًا واحدًا يمكن أن نضع عليه اليد، في عزلته العجيبة، بوصفه مصدر كلّ سردية: الأطروحة التي مفادها أنّ العالم الثالث» تشكيلة مفردة، لها قدرتها الفريدة الواحدة على التحديد في عالم الأيديولوجيا (القومية) والإنتاج الثقافي (الأمثولة القومية).

يمكن لي - داخلَ وسطٍ فكريّ ما بعد حداثيّ حيث يُفترَض بالنصوص أن تُقرَأ على أنها لعبُ الدّال الحرّ الذي يستهدف المتعة وحدها - أن أتعاطف كثيرًا مع عملية نظرية تسعى إلى تحديد موقع إنتاج النصوص ضمن حقل للقوة والدلالة محدَّد وقابل للمعرفة، لكن فكرة التحديد الواحد فكرة ما قبل ماركسية في أصولها. وأسارع فأضيف أنّ هذه الفكرة حاضرة بلا شكّ في عدد من صياغات ماركس الخاصة كما في عدد من التشكيلات النظرية الجليلة والمثمرة التي سارت، بهذه الطريقة أو تلك، على هدي ماركس. بل إننا نراها فاعلةً، على سبيل المثال، حتى في جدال حديث العهد كالذي تلا حوار دوب وسويزي الشهير وتركّز على البحث عن «محرّك رئيس» (تحديد واحد في نشوء نمط الإنتاج الرأسمالي في أوروبا الغربية). ولذلك فإنّ جيمسن، حين يستحضر ضمنًا هذا الفهم الخاص للديالكتيك، ليس من غير صحبة مميّزة في الحقيقة.

لكنّ هناك فضاءً واسعًا، كما أحسب، حيث يمكن اتّخاذ موقف بين (أ) العبادة ما بعد الحداثيّة لعدم التحديد المطلق و(ب) فكرة تحديد واحد متواصلة من هيغل إلى بعض أحدث الجدالات الماركسية. ذلك أنَّ الدّفعة الأساس في الديالكتيك الماركسي، كما أفهمه، تشكّل توترًا، علاقة تغيير متبادل، بين إشكالية التحديد النهائيّ (كذاك الذي تمارسه سيرورة العمل المادي الحيّة على المحتوى الفكري) والتاريخية المطلقة لتحديداتٍ متعددةٍ متداخلة، حيث يصعب تمامًا - كما يقول إنغلز - أن تتسق «نتيجة» أيّ تاريخ معين مع «إرادة» أيّ من أولئك الفاعلين التاريخيين الذين كافحوا من أجل تلك النتيجة. ولذلك قلت، مثلًا، إنَّ ما يشكّل وحدة العالم هو الاشتغال العالمي الذي يشتغله أسلوب الإنتاج الرأسمالي ومقاومة ذلك الأسلوب التي هي اشتراكية الطابع في نهاية المطاف. لكن هذه الحقيقة التكوينية لا تعمل عملها بالطريقة ذاتها في جميع بلدان آسيا وأفريقيا. ففي ناميبيا، اتّخذ فرض الأسلوب الرأسمالي شكلًا استعماريًا مباشرًا، في حين تتمثّل الواقعة الأساسية في الهند بعدم وجود طبقات المجتمع الرأسمالي المستقرة وواسعة النطاق إلا في الكيان السياسي البرجوازي لما بعد الاستعمار. وفي فيتنام التي دخلت بالفعل طورًا ما بعد رأسماليّ - ولو في سياق من الدمار الشديد للقوى المنتجة - يختلف تمامًا طابع هذا الديالكتيك التكويني مرّة أخرى. هكذا تظلّ إشكاليّة «التحديد النهائيّ» فعّالةً في كلّ حالة من هذه الحالات، لكنّها تختلف تكوينيًا باختلاف هذه الحالات، ما يجعل الإنتاج الأدبي مختلفًا تكوينيًا، ومن حيث المبدأ، في كلّ حالة من هذه الحالات.

ما يزيد من تعقيد ديالكتيك الاجتماعيّ والأدبيّ هذا أنَّ معظم المنتجات الأدبية، سواء كانت من «العالم الأول» أو «العالم الثالث»، ليست متاحة دائمًا لذلك النوع من التحديد المباشر الذي يمارسه أيّ عامل واحد، مهما يكن ذلك العامل مركزيًا في تكوين التشكيلة الاجتماعية ككلّ. وتُنتَج النصوص الأدبية في سياقاتٍ من التآلفاتِ الأيديولوجية والثقافية المتنافسة متباينةٍ للغاية ومفرطة التحديد في العادة، حيث يوضع كلّ نصّ محدد فيه قدر من التعقيد ضمن التآلف الذي يهبه طاقته وشكله، قبل أن يُجمَع في مقولة شاملة وكليّة. ولا تعني واقعة فرط التحديد هذه أنّ أمر النصوص الفردية يقتصر على العوم في الهواء، أو أنّ

«كليّةً» مثل هذه هي مقولة معرفية مستحيلة. لكن من الواجب دائمًا، في أيّ فهم للكليّة، تعيين التحديدات التي تكوّن أيّ مجال معين وإدراكها تاريخيًا. ويمكن في العادة، مع معرفة كافية بالحقل، تعيين التشكيلات الأيديولوجية والأشكال السردية الرئيسة. ما لا يمكن هو أن نعمل على بضع نصوص توافرت في اللغات المتروبولية ثم نفرض فرادةً وشفافية كاملتين في أثناء عملية التحديد، حيث يُختَزَل التعقيد الأيديولوجي برمّته إلى تشكيل أيديولوجي واحد وتُقرَأ جميع السرديات على أنها تعبيرات محلية عن نصّ شارح. وفعلُ هذا لا ينتج معرفةً بالكليّة التي أعتبرها بدوري مقولة معرفية أساسية، بل ينتج مثاليةً، إمّا من النوع الهيغلي أو من النوع الوضعيّ.

أحسب أنّ من الممكن وضع اليد على ما أعنيه بالتحديدات المتعددة التي تفعل فعلها في أيّ نصّ يتّسم بقدر معتبر من التعقيد من خلال النظر بإيجاز في مشكلة الموقع الثقافي لنصّ جيمسن ذاته. فهو، في الظاهر، نصٌّ من العالم الأول؛ فجيمسن مفكّر أميركي ويعرّف نفسه على هذا النحو. لكنّه مفكّر أميركي من نوع معين؛ إذ لا يستطيع كلّ شخص أن يقرّب بين عثمان ودولوز بهذا اليسر وهذا التمكّن، وهو يكشف على حقيقتها «ثقافة ما بعد الحداثة الأميركية العالمية» التي هي ثقافة بلده، كما يقول. وعلاوة على ذلك، فإنّه ماركسي من حيث إطاره النظري، واشتراكي من حيث هويته السياسية، الأمر الذي يبدو أنّه يضع نصّه في العالم الثاني. لكن طاقة هذا النصّ الخاصة - مواضيعه، علاقته بتلك النصوص الأخرى التي تعطيه معناه، السرد ذاته الذي تقوم عليه نظريته في «الجماليات المعرفية» - تأخذه عميقًا في العالم الثالث الذي يعلي من قيمته، ويؤكده، وينسب نفسه إليه، ضد بلده المسيطر والمقرّر سياسيًا. فأين (في أي عالم؟) يُفتَرض بي، أنا الذي لا أؤمن بنظرية العوالم الثلاثة، أن أضع نصّه: في العالم الأول الذي هو عالمه الأصلي، أم في العالم الثاني الذي هو عالم أيديولوجيته وسياسته، أم في العالم الثالث الذي هو عالم انتسابه وتعاطفه؟ وإذا ما كانت «جميع نصوص العالم الثالث هي بالضرورة» هذا الشيء أو ذاك، فكيف لنصّه أن ينجو من موقع حصريٍّ في العالم الأول؟ إنني أضعه في المقام الأول - وأنا من أنا - في الثقافة العالمية للاشتراكية - عالم جيمسن الثاني، والاسم الذي أُطلقهُ على مقاومة عالمية -

وأفعل ذلك لا بقمع باقي العوالم (أصوله الأميركية وتعاطفه مع العالم الثالث) بل بتحديد ما كان أساسيًّا في جميع مساعيه النظرية لسنوات طويلة.

من الواضح أنَّ هذه ليست التحديدات الوحيدة الفاعلة في نصّ جيمسن. وسوف أذكر تحديدين آخرين فحسب، يسكت عنهما فيشير إليهما بصمته. فنصّ جيمسن هو، من بين أشياء أخرى، نصٌّ مُجَنْدَر؛ إذ لا يمكن أن أتصور أنَّ هذا النص كان يمكن أن تكتبه امرأة أميركية من دون أن تقول شيئًا مهمًّا، أو ربما أن تتكلم بإسهاب، على حقيقة أنّ الانفصال بين العام والخاص، وضرورة إعادة بناء تلك العلاقة حيث قُطِعَت - وهو أمر محوريّ جدًّا في مناقشة جيمسن تعارضَ الممارسات الثقافية في العالم الأول والعالم الثالث - هو في الحقيقة شاغلٌ رئيس من شواغلِ كاتبات العالم الأول اليوم، على جانبي الأطلسيّ. وتحددُ نصَّ جيمسن أيضًا بيئةٌ عرقية معينة؛ إذ لا يمكن بالمثل أن أتصوّر أنَّ هذا النص كان يمكن أن يكتبه كاتب أسود في الولايات المتحدة الأميركية من دون أن يلحّ أيضًا على أنَّ الأدب الأسود في هذا البلد يتّسم بالخاصيّة العالمثالثية الفريدة المتمثّلة في أنه يعجّ بالأمثولات القومية (أكثر مما يعجّ بها الأدب الأورديّ، كما أحسب شخصيًّا).

ما يدفعني إلى أن أشير إلى هذين التحديدين الواضحين لنصّ جيمسن هو أسباب ثلاثة. أوّلها هو تعزيز أطروحتي أنّ الشروط الأيديولوجية لإنتاج نصّ ليست مفردة بل متعددة دائمًا. وثانيها هو أنني، حتى لو قبلت تقسيم جيمسن كوكبنا إلى ثلاثة عوالم، يظلّ عليّ أن أصرّ على أنَّ ثمّة هنا بالضبط - في جوف ما بعد حداثة العالم الأول العالمية، وكما تشير إحالتي لا إلى النسوية والأدب الأسود فحسب بل إلى موقع جيمسن ذاته - عالمًا ثالثًا حقيقيًا، وربما اثنين أو ثلاثة. وثالثها، هو أنني أريد أن أؤكّد على أنَّ في قلب الوحدة التي أسبغها على عالمنا الصراعُ الذي لا تسوية فيه بين رأس المال والعمل، ثمّة المزيد والمزيد من النصوص التي لا يمكن وضعها بسهولة في هذا العالم أو ذاك. نصُّ جيمسن ليس نصًّا من العالم الأول، ونصّي ليس نصًّا من العالم الثالث. وليس واحدنا بالآخر الحضاريّ للثاني.

الفصل الرابع

رواية «العار» لسلمان رشدي
الهجرة ما بعد الحديثة وتمثيل النساء

الواقعةُ البدهية في شأن تشكّل أيّ مُعتَمَد مُكرَّس، حتى حين يتّخذ شكله في البداية كمُعْتَمَد مُكرَّس مضاد، هي أنّ الفاعلية البانية للمُعتَمَد، حين تُحَدِّد الفترة وتُجانِسُها، أو تبنّي التنميط الأدبي المرغوب فيه، تختار أنواعًا معينة من الكتّاب والنصوص والأساليب ومعايير التصنيف والحكم، وتمنحها امتيازًا على سواها مما قد ينتمي أيضًا إلى الفترة ذاتها وينشأ في فضاء الإنتاج ذاته لكنه يقع على نحو واضح خارج مبادئ الاشتمال أو الإدناء التي تعلنها تلك الفاعلية عينها؛ بعبارة أخرى، ثمّة نوع معين من السيطرة يُؤَكَّد ويُقاتَل من أجله، ويُعَرَّف بدوره على أنّه الأساس والمسيطر. وتاريخ الحداثة دالٌّ بهذا الصدد. فالطليعة الحداثية ذاتها هي التي طرحت الحداثة بدايةً بوصفها نفيًا شاملًا، شكليًا وفلسفيًا على السواء، للواقعية المُعتَمَدة في أوروبا القرن التاسع عشر، وزعمت، علاوة على ذلك، أنّ الواقعية ذاتها قد انهارت على نحو حاسم، وأُلْغِيَت ودُفِنَت في فترة الحداثة الرفيعة: حوالى ربع القرن السابق على عام 1940. وبدوره، فإنّ انتصار الحداثة يُشار إليه اليوم على وجه الدقّة بواقعة أنّ النصوص الواقعية المُنتَجَة خلال الفترة ذاتها وفي الفضاءات الأوروبية الأميركية ذاتها لا تجد الآن أيّ مكان مهمّ في المناهج الأدبية والخطابات النقدية المخصصة لتلك الفترة وذلك المكان، بصرف النظر عن عدد مثل هذه النصوص أو جدارتها أو أثرها الاجتماعي في زمنها. وتمثيلُ الحداثة المهيمن لذاتها بوصفها نقضًا كاملًا للواقعية هو ما يجعل من المستحيل أن نرى الآن كيف يسّرت آليات التمثيل التي طُوِّرَت في أوروبا القرن التاسع عشر أمورَ أنواعٍ كثيرة من السرد الحداثيّ، كسرد كافكا مثلًا.

يبدو أنّ هذه المكانة المعتمَدة المكرَّسة التي تحتلها الحداثة تفعل فعلها حتى بالعلاقة مع ما بات يُعرَف الآن بما بعد الحداثة. فقد جرى لاحقًا اعتماد شتّى صنوف الحركات المتميّزة خلال تلك الفترة - الصُّوَريّة، السوريالية، الدادائية،

التكعيبية، وهلم جرا - تحت عنوان الحداثة الموحَّد. ولكن ما إن انطلقت هذه المقولة بوصفها (الـ) فنّ في القرن العشرين حتى أصبح من غير الممكن رؤية ما أتى لاحقًا إلا بالعلاقة معها (أي أنه ما عاد بمقدوره إلا أن يكون ما بعد الحداثة ذاتها). كما تجلّى السعيّ إلى الهيمنة، علاوةً على ذلك، في واقعة أنَّ أيّ نصّ طمح لأن تشمله مقولة «ما أتى لاحقًا» كان يجب (أ) أن يكون فيه ما يكفي من الحداثة و(ب) أن ينحرف أيضًا بما يكفي وبطريقة طليعية جديدة. وفي كلتا الحالتين، عَنَت عمليات تشكيل المُعْتَمَد أيضًا أنَّ أنواعًا معينة من الأسئلة ما عاد ممكنًا أن تُطرَح الآن. كما أصبح من غير الممكن قراءةُ سردٍ حداثيّ أو ما بعد حداثيّ من وجهة نظر الواقعية، على سبيل المثال، من دون أن يرتكب المرء إثم «ميتافيزيقا الحضور» الدريدية[1] الشهيرة. وهذا القمع أو حتى المَنْع لأنواع معينة من الأسئلة، وإبراز أخرى، هو اللفتة الأساس في بناء المُعْتَمَد المُكَرَّس.

يبدو أنَّ إجراءاتٍ مماثلةً تمنح الامتياز لأنواع معينة من الكتّاب والنصوص والأجناس والأسئلة تجري الآن بصدد «أدب العالم الثالث». يُقال، مثلًا، إنَّ المهمة الأساس لرواية «العالم الثالث» هي أن تقدّم شكلًا مناسبًا للتجربة القومية (يُفضَّل أن يكون هذا الشكل أمثولةً، لكنه يمكن أن يكون ملحمة أيضًا، أو حكاية خرافية، أو أيّ شيء آخر). ولذلك، فإنَّ سلسلة الأسئلة التي يمكن أن تُطرَح في شأن النصوص التي هي الآن في سيرورة اعتماد ضمن هذا المعتمَد المضاد المحدَّد لا بدّ من أن تشير في المقام الأول، وعلى هذا النحو أو ذاك، إلى تمثيلات الاستعمار والانتماء إلى أمّة وما بعد الاستعمار وأنماط الحكّام وسلطاتهم وضروب الفساد، وما إلى ذلك. ولا مجال لإنكار حقيقة أنَّ هذه الأسئلة هي من بين أسئلة العصر الكبرى.

---

(1) نسبةً إلى جاك دريدا. ومن المعروف أنَّ دريدا معنيّ أساسًا بتفكيك «الميتافيزيقا الغربية»، ومعنى الميتافيزيقا عنده هو نقيض المعنى الدارج والشائع الذي يشير إلى «الما وراء» أو «الما فوق» أو «الغيب»، فهي تشير إلى «الحضور» الذي هو كلّ وجود يستمد حقيقته من مصدر أولي سواء كان هذا المصدر هو «الله» أو «العقل» أو «الجوهر» أو «الإنسان» ...إلخ. ويشير دريدا بـ «ميتافيزيقا الحضور» (Metaphysics of Presence) إلى المفاهيم والتصورات والمعاني أو المدلولات العقلية التي يجب أن تُستبعد لمصلحة الحضور «الفيزيقي». يرى دريدا، إذًا، أنَّ الميتافيزيقا هي النظر إلى الوجود أو الكينونة في حضور مبادئ أولية أو مراكز مرجعية مثل: الجوهر، الوجود، المادة، الذات، الوعي، الله، الإنسان... وأنَّ مهمة التفكيك هي تفكيك هذا الحضور، وهذه المراكز المرجعية. (المترجم)

لكنَّ المحيِّر هو أنَّ سلسة كاملة من النصوص التي لا تطرح تلك الأسئلة المحددة بأيّ طريقة بارزة يجب عندئذٍ أن تُقصى من هذا المُعتَمَد المضاد الناشئ أو تُدفَع إلى هوامشه. والأسوأ من ذلك أنَّ سلسة كاملة من ضروب الأسئلة الأخرى - الخاصة بصنوف أخرى من التأثيرات والمواقع التجريبية، والانتماءات السياسية للكاتب، والتمثيلات الطبقية والجندرية ضمن النصّ، وما لا يحصى من مثل هذه القضايا - يجب عندئذٍ أن تُخضَع لصدارة الأسئلة المُجازَة: حول «الأمّة»، وما إلى ذلك. تلك الأسئلة الأخرى هي ما سينشغل به هذا النصّ بصورة رئيسة[2].

1

أشرتُ في غير مكان إلى إفاضة النتاجات الثقافية في فضاءاتنا وتغايرها الكبيرين، سواء أكانت من النوع الأرشيفي أم غير الأرشيفي، وتخطّيها الحدود النظرية لـ«أدب العالم الثالث». وأودُّ هنا أن أتناول باقتضاب كاتبًا واحدًا - هو سلمان رشدي - يشغل مكانة مميزة في قمّة «أدب العالم الثالث»، وكتابًا واحدًا فحسب من كتبه - هو العار - سبق أن غدا من كلاسيكيات هذا المعتمَد المضاد. وسوف أحرص على أن أعلم ما الذي يحصل لقراءتنا حين نغيّر الأسئلة، بأيّ قَدْر يمكن إدراكه؟ وإلى جانب تغيير الأسئلة بعض الشيء، فإنَّ اهتمامي الأساس، إذ أقوم بهذا التمرين، ليس التوصّل إلى قراءة وافية سواء للكاتب أم للكتاب، في طبعةٍ راديكالية من طبعات قواعد النقد الجديد، بل أن أقدّم قراءة تشخيصيّة لموقعٍ أيديولوجي يمكّن رشدي من أن يشارك في اللحظة ما بعد الحداثية وفي معتَمَد

(2) يُسجِّل لبرينان أنه لا يضع مشروع سلمان رشدي الكتابيّ في المقام الأول ضمن المعتمد المكرَّس المضاد غير المتمايز الخاص بـ«أدب العالم الثالث». وهو يسلك، بدلًا من ذلك، مقولة فرعية جديدة هي «الكوسموبوليتانيون العالمثالثيون» التي تضمّ، كما يقول، «أولئك الكتّاب الذين يبدو أنَّ المراجعين الغربيين يختارونهم بوصفهم مفسّري العالم الثالث وأصواته العامّة الموثوقة». يُنظر: Timothy Brennan, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation* (New York: St Martin's Press, 1989), p. viii.

الموضوعات التي تشغل برينان وحتى المصطلحات التي يفكّر بها، تلك الموضوعات والمصطلحات التي ربما أملاها الوسط الذي قام فيه ببحثه، تتضح جيدًا في عنوان الكتاب ذاته سلمان رشدي والعالم الثالث: أساطير الأمّة، وفي عناوين الفصول كالفصلين الموسومين «تخيلات قومية، أمم تخيلية» و«التوق القومي إلى شكل».

«أدب العالم الثالث» المضاد على حدّ سواء، إذ يبدو الآن، في أعمال الطليعة النقدية المتروبولية، أنّ ثمة صلة متزايدة بين ما بعد الحداثة وعمليات الاعتماد والتكريس العالمثالية. هكذا نجد، سواء نظرنا إلى نقّاد الأدب الذين قدّموا أخصب الأعمال وأشدّها أثرًا حول فكرة الاختلاف الشامل بين الغرب و«العالم الثالث» أو إلى الكتّاب الفعليين الذين خُصُّوا بأهمية أساسية في هذا المعتمد المضاد الناشئ - غارسيا ماركيز، فوينتس، رشدي، وآخرون - أنّ هذه المواقف النقدية تؤطّرها السيطرة الثقافية لما بعد الحداثة ذاتها؛ كما نجد أنّ لدى الكتّاب الذين تمرّس بهم الاهتمامُ النقدي الكثيرَ مما هو متلائم مع تلك الضروب من القراءة، وعادةً ما يأتي مع تواطؤ وفير يبديه النصّ.

تحضر سيطرة قواعد القراءة ما بعد الحداثية ذاتها ذلك الحضور الملموس في فروع معرفية أخرى قريبة تطورت إلى جانب «أدب العالم الثالث»، الأمر الذي تبيّنه بكثرة قائمة أولئك الذين يمارسون «تحليل الخطاب الاستعماري». وما عاد إخضاع ما يُسمّى نصّ «العالم الثالث» للتمحيص ما بعد الحداثي شيئًا مقصورًا على المشاهير، فهو يبدو الآن على أنه ميل عام إلى حدّ بعيد. ويحتلّ فريدريك جيمسن موقعًا مختلفاً ومميزًا في كلّ هذا بسبب (أ) محاولاته المضنية جمع ما بعد الحداثة مع الماركسية؛ (ب) مطابقته «أدب العالم الثالث» مع الواقعية «الساذجة»، ولا سيما مع الأمثولة، الأقدم بكثير؛ و(ج) تأكيده على «أدب العالم الثالث» بوصفه الآخر العالمي لما بعد الحداثة ذاتها، تحت يافطة «القومية». وما يلفت الانتباه حتى في قراءاته، على الرغم من اختلافها وتفوقها، أنّه منشغل هو أيضًا، حين نتطلّع إلى مجمل «خريطته»، بتحديد علاقة بين «أدب العالم الثالث» و«ثقافة ما بعد الحداثة الأميركية العالمية». أمّا معظم النقّاد الآخرين، فلا يكادون يطرحون حتى مشكلة هذه العلاقة. وما نجده بدلًا من ذلك، في معظم الحالات، هو أنّ ما بعد الحداثة، في هذا المنوّع من منوّعاتها أو ذاك، قد تمّ تشرّبها أصلًا باعتبارها السياسة البدهية والإجراء البدهي، وما يبقى للقيام به هو اختيار النصوص التي يجب تضمينها في معتمَد «أدب العالم الثالث» الناشئ المضاد - أو إقصاؤها منه - وتملّكها وتأويلها. وهذا الفضاء من التداخل هو الفضاء الذي يترك فيه سلمان رشدي بصمته، بكلّ قوة.

يوضح رشدي نفسه أنّه يريد لرواياته الثلاث الكبرى إلى الآن (حيث نعدّ روايته غريموس رواية صغرى، فضلًا عن كونها، من مناحٍ جوهرية، غامضة ومختلفة على السواء) أن تُقرَأ بوصفها نصوصًا «عالمثالثية»، وذلك في الخطوط الأساسية للمواضيع والحبكة، وفي ضروب التشديد التي يلحّ عليها كلما تكلّم بصوته الخاص، سواء ضمن الروايات ذاتها أو في المقابلات وأوراق المؤتمرات التي لا بدّ من أن تلي صدور تلك الروايات: التحديد الاستعماري لحداثتنا، أحوال ما بعد الاستعمار وضروب فسادها، تصوير فترتي ضياء الحقّ وبوتو في باكستان كرمز لزعماء العالم الثالث ودكتاتورييه عمومًا، أساطير الانتماء القومي والاستقلال، أساطير الهند وآلهتها، مهاجرو العالم الثالث في المدن المتروبولية، عالم الإسلام، وما إلى ذلك. وتتنوع أشكال السرد، في الوقت ذاته، بما يكفي لأن يستنتج النقّاد أنّها تنتمي، في جوهرها، إلى شكل غير غربيّ عمومًا، هنديّ خصوصًا، من السرد غير المحاكاتي، المستمدّ، في النهاية، من الرامايانا والمهابهاراتا ويجسّد، كما يقول الكاتب الهندي رجاراو، الولع الهندي الوسواسي المميّز بضروب الاستطراد وسرد حكايةٍ مطوّلة. وهذا، بالطبع، هو موقف رشدي في **أطفال منتصف الليل**. لكنّ الشكل الذي تتخذه تقنيات رشدي السردية لا يدعم فكرة الطابع الهندي الخالص هذا؛ لأنّ خطوط النَّسب المتحدّرة من الحداثة وما بعد الحداثة كثيرة جدًا. والحال، إنّ العاقبة الضرورية، وغير المقصودة غالبًا، لهذه المقاربات - الاستغراق في تصوير رشدي لـ«الأمّة» و«العالم الثالث» من جهة، وفي المرونة الاستطرادية («ذات الطابع الهنديّ»؟) التي تَسِمُ تقنيته السردية من جهة أخرى - تتمثّل في التعمية على ركائز رشدي الأيديولوجية القائمة في الثقافة الرفيعة للبرجوازية المتروبولية الحديثة، وكذلك في كبت سلسلة كاملة من الأسئلة لا يربطها كبير علاقة لا بـ«الأمّة» ولا بـ«العالم الثالث»، لكني أعتبرها مركزية تمامًا بالنسبة إلى الفحوى الأساس لسردياته.

سوف تزداد الأسئلة الجوهرية وضوحًا حين نأتي إلى قراءة الرواية، لكن بمقدورنا أن نذكر هنا عَرَضًا ملمحين من ملامح النصّ الأيديولوجي المستتر، كي نوضّح الجوّ العام للعمل. ففكرة رشدي عن «الهجرة»، مثلًا، وهي فكرة أساسية في تمثيله لذاته سواء في القصّ أم في الحياة، تأتيا في طبعتين. في الطبعة الأولى،

الحاضرة تمامًا في العار وفي الكتابات التي كتبها في الفترة ذاتها إلى هذا الحدّ أو ذاك، تُقَدَّم «الهجرة» على أنها شرط كيانيّ (أنطولوجيّ) للبشرية جمعاء، في حين يُقال عن «المهاجر» إنَّه «طفا مبتعدًا عن التاريخ». في الطبعة الثانية، المُفصَح عنها بصورة أكمل في الكتابات الأحدث عهدًا، تحلّ محلّ أسطورة عدم الانتماء الأنطولوجي هذه أسطورة أخرى، أكبر هي أسطورة فَرْط الانتماءات: لا بمعنى عدم الانتماء إلى أيّ مكان، بل بمعنى الانتماء إلى أمكنة كثيرة جدًا. وهذا مقصد حاضرٌ في أعمال رشدي، يبدو أنه يشير إلى الشرط الاجتماعي للمهاجر «العالمثالثي» لكنه حافلٌ أيضًا بأصداء من كلّ من التقليد الأدبي للحداثة العليا والمواقف الفلسفية ما بعد البنيوية. لكننا نجد في العار أيضًا، إلى جانب قضية الهجرة هذه، تصويرًا فعليًا لباكستان - ولـ «أكثر من باكستان»، كما يقول رشدي - بوصفها فضاءً تشغله القوّة برمّته فلا يبقى أي حيّز لا للمقاومة ولا لتمثيلها؛ وكلّ من يزعم أنه يقاوم واقعٌ مسبقًا في شراك علاقات القوّة وفي منطق العنف الشامل. وتُمْكِنُ رؤية هذا في أحداث صغرى عديدة في الرواية، مثل التصوير الكاريكاتوري المرح للحركة المسلحة في بلوشستان في سبعينيات القرن العشرين، وكذلك في ابتداع الشخصية المركزية، صوفية زينوبيا، كما سنسعى لأن نوضح أدناه.

بين قطبي البناء الأيديولوجي هذين - حرية الفرد، المطلقة والأسطورية، المستمدة من واقعة أنّه لا ينتمي إلى أيّ مكان لأنه ينتمي إلى كلّ مكان؛ وصورة مجال السياسة العام الذي يعجّ بعنفٍ وفسادٍ يجعلان أيّ تمثيل للمقاومة مستحيلًا - يحيط رشدي، في الحقيقة، بطيف كامل من الظلال والتدرّجات التي من الواضح أنّها لا تشكّل وحدةً فلسفية لكنها النقاط التي يمرّ بها الخيال الأدبي (ما بعد) الحداثي وهو يشقّ سبيله خارجًا من عزرا باوند وت. س. إليوت، إلى عالم جاك دريدا وميشيل فوكو. وكثيرًا ما خطر لي أنَّ خيال رشدي لا بدّ من أن يكون خالبًا لألباب ذلك الطيف الكامل من القرّاء الذين نشأوا على «الكونيّة» الخاصة في قصيدة إليوت الأرض اليباب (التراث «الهندوسي» وقد تملّكه وعي أنكلو - أميركي في طريقه إلى الهداية الأنغليكانية، عبر فاعلية البحث الاستشراقي) وعلى «الثقافة العالمية» في كانتوس عزرا باوند (حكماء الصين القديمة وهم يزاحمون وجهاء إيطاليا عصر النهضة وأمرائها، وبين الاثنين

هوميروس والشاعر الإيطالي غويدو كفالكانتي، والجميع في خدمةِ رؤيةٍ سياسيةٍ تؤطّرها فاشية موسوليني). ما كان للمرء أن ينتمي، بل أن يطفو فحسب، بلا عناء، عبر سوبر ماركت الثقافات الموضّبة والمُسَلّعة، الجاهزة للاستهلاك.

هذه الفكرة عن تيسّر ثقافات العالم كلّها للاستهلاك من طرف وعي فردي هي، بالطبع، فكرة أوروبية أقدم بكثير، نمت بالتناغم مع تاريخ الاستعمار، لكن اكتمالها واستخدامها الواسع في ابتداع الحداثة ذاته (ليس باوند وإليوت فحسب، بل سلسلة كاملة من الحداثيين، من هرمان هسّ إلى سان جون بيرس) أشارا إلى تحوّل فعلي، من عصر الاستعمار القديم إلى عصر الإمبريالية الحديثة، الأمر الذي انعكس أيضًا في الحيوات اليومية للمستهلكين المتروبوليين في نوع جديد من التسوّق: السوبر ماركت. لكن هذه الفكرة عن الإفراط الثقافي عملت، في خيال الحداثة الرفيعة الأدبي، كطِبّاق يقف إزاء الفكرة الأقلّ تفاؤلًا بكثير والتي مفادها أنّ الذات المتشظّية هي الذات الحديثة الحقّة الوحيدة. وحمل خيال الحداثة الرفيعة الأدبي هذا أفكار الإفراط والتمزّق، الوحدة والتجزئة، في توازن شديد. وكانت الميزة الرئيسة للسوبر ماركت المتروبولي هي أنّ منتجات متنوعة أشدّ التنوّع (أدوات، أقمشة، جواهر، ثلاجات، أسرّة) يمكن أن تُباع الآن تحت سقف واحد، على الرغم من أنّها تستند أيضًا إلى موارد في بلدان مختلفة (المنسوجات الهندية إلى جانب منسوجات مانشستر الصوفية، والسجاد الفارسي إلى جانب الجوارب الفرنسية)، ما مكّن من وجود طيف واسع من الاستهلاكات الشخصية في وضع بعيد كلّ البعد عمّا هو شخصي. (فكرةُ النقد الجديد التي مفادها أنّ كلّ نصّ أدبي يشكّلُ وحدةَ تحليل منغلقة على ذاتها ومكتفية بذاتها هي فكرةٌ تكرّر، بطريقة منزاحة وخاصة، هذا التأكيد الأيديولوجي للسوبر ماركت والذي مفاده أنّ كلّ سلعة تحمل نصّها الخاص ضمنها، من دون أيّ إشارة إلى الأصول التي تغمرها أو إلى النصوص - السلع الأخرى التي تحيط بها). وتمثّلت خبرة الفنان النخبويّ المحسوسة، في هذا الطور ذاته من أطوار رأس المال الحديث، في أنّ بمقدوره أن يتكئ الآن هو أيضًا على طيف كامل من المنتجات الثقافية من أرجاء العالم (فلسفة إيطالية، أقنعة أفريقية، منحوتات كمبودية).

لكن هذا الإحساس بالإفراط الثقافي لم يكن سوى جزء من القصة. ذلك أنَّ هذا الفنان ذاته كان خاضعًا أيضًا لسيرورات الاغتراب الرأسمالي التي باتت الآن منقوشةً لا في عمليات الإنتاج فحسب، تلك العمليات التي تعانيها الطبقة العاملة وحدها، بل أيضًا في بنية الفضاء الاجتماعي ذاتها كما كان يُعاد تكوينها في المدينة الحديثة. وكان الكولاج وعمليات إعادة تركيب المنظور التكعيبية الردّين المميّزين في مجال الفنون البصريّة، وأتت أعمال إليوت لتشغل موقعًا مركزيًا في الخيال الأدبي للنخبة الأنكلوسكسونية - وفي خيال النخبة الاستعمارية الأنكلوفونية أيضًا، في فعل مميز من أفعال الخضوع - لأنّه جمع هذا الإحساس بالإفراط الثقافي إلى ضروب قوية بالمثل من استحضار «الرجال الجوف» و«المدينة الوهمية». ولا شكّ في أنّ الأرض اليباب، بسطحها المُشظَّى، ونسبها متعدد الألسن، وقائمة مصادرها الأدبية متعددة الثقافات والإمكانات الأيديولوجية، وعدائها للنساء العاملات ولنشاط الطبقات الشعبية الجنسي، وانتمائها الأرستقراطي، وإصرارها التقني المبهر على الإحساس بعدم الانتماء والسأم الداخلي، هي الوثيقة الأساسية للحداثة الأنكلوساكسونية؛ ويمكن المقارنة بينها وبين رواية جيمس جويس يوليسيس من معظم النواحي، لكن معظم أوجه يوليسيس الخصبة تأتي من واقعة أنّها ليست أنكلوسكسونية. لكن فكرة الذات المتشظّية، أو الإحساس المصاحب لها بعدم الانتماء، لم يكونا قطّ مصدر راحة كبيرة لدى أيّ من الحداثيين الكبار، وهما يأتيان، في العادة، مع ضَرْب من الجُفُول، بل ومع شيء من الرعب.

ما هو جديد في الفلسفات والأيديولوجيات الأدبية المتروبولية المعاصرة التي نشأت منذ ستينيات القرن العشرين، بالتناغم مع ضروب جديدة تمامًا من إعادة بناء الاستثمارات الرأسمالية العالمية وأنظمة الاتصال وشبكات المعلومات - ناهيك بتسهيلات السفر الفعلية - هو التخلّي عن فكرة الانتماء ذاتها بوصفها وعيًا زائفًا. فضروب الرعب التي كانت تحسّها الحداثة العليا لمرأى التشظي الداخلي والتفكك الاجتماعي جُرِّدَت الآن، في الأصناف الدريدية من ما بعد الحداثة، من حدّها التراجيدي، دافعةً تجربة الخسارة تلك، بدلًا من ذلك، باتجاهٍ احتفالي، حيث بات يُنْظَر إلى فكرة الانتماء ذاتها بوصفها عقيدةً فاسدة، مجرّدَ أسطورةٍ من

«أساطير الأصول»، أثرَ حقيقةٍ أنتجته «ميتافيزيقا الحضور» التنويرية. هكذا، باتت حقيقة الكينونة، بقدر ما يمكن الحقيقة أن تكون ممكنة على الإطلاق، تكمن الآن في إشغال الذات مواقع متعددة وفي فرط الانتماء؛ فالأمر لا يقتصر على أنّ لدى الكاتب جميع الثقافات متاحة له كموارد، للاستهلاك، بل يتعدّاه إلى كونه ينتمي فعليًا إليها كلّها، بفضل عدم انتمائه إلى أيّ منها. ويعبّر رشدي عن ذلك بإيجاز تام: «القدرة على الرؤية من الداخل والخارج في آن هي شيء عظيم، مسألة طالع حسن لا يمكن الكاتب المحليّ أن يتمتع به»[3]. ومع تحوّل صيغ كهذه إلى فهم شائع لدى الإنتلجنسيا المتروبولية، ومع إعادة إنتاجها كما الواجب في النتاجات الأدبية لـ «مثقفي العالم الثالث» المتوضّعين في تلك البيئة وتصريحاتهم، يتساءل المرء ما علاقة هذه المواقف الثقافية - فكرة أنّ الأصل مجرد «أسطورة»؛ التوصّل إلى فرط الانتماء من خلال عدم الانتماء؛ مشروع التنقيب في موارد «أدب العالم الثالث» ومواده الخام بقصد الجمع الأرشيفيّ والتصنيف النوعي في الجامعة المتروبولية - مع عصر الرأسمالية الراهنة الذي تعلن فيه الشركات الرأسمالية الأقوى، الناشئة أصلًا في بلدان إمبريالية محددة لكنها تتحكّم باستثمارات وشبكات نقل واتصال عالمية، أنّها على الرغم من ذلك متعددة القوميات وعابرة للقوميات: كما لو أنّ أصولها في الولايات المتحدة أو جمهورية ألمانيا الاتحادية مجرد أسطورة، وكما لو أنّ قدرتها على مراكمة قيمة فائضة من عشرات البلدان أو أكثر ليست سوى ضربٍ من ضروب فرط الانتماء.

إذا كانت الضغوط الدريدية تدفع ما بعد الحداثة نحو الاحتفاء بمرونة الذات (المرء حرّ في أن يختار أيّ موقع وكلّ موقع من مواقع الذات - بعيدًا عن كلّ بنية وكلّ نظام، كما يقول إدوارد سعيد - لأنّ التاريخ ليس فيه ذوات أو مشاريع جمعية أصلًا)، فإنّ المضامين السياسية التي ينطوي عليها موقف فوكو الفلسفي وبنيته السردية تنزع ليس إلى تعزيز استحالة الانتماء وموقع الذات القارّ فحسب بل أيضًا إلى إسباغ خاصيّة القفص العميقة على العالم، مع إحساس كئيب بوقوع البشرية في شراك خطابات القوّة التي هي منفصلة ومتداخلة في آن، ويبدو كثير منها

---

(3) يُنظر مقابلة سلمان رشدي في: Salman Rushdie, «A Dangerous Art Form,» *Third World Book Review*, vol. 1, no. 1 (1984).

متوضّعًا في الطبقات الأركيولوجية للانتقالات التي لا تُحصى من النظام القديم إلى الحداثة، في حين قد تتوضّع خطابات أخرى (مثل خطاب الفعالية الجنسية، مثلًا) في العصور الرومانية القديمة. ولكن يبدو أنّه لا يمكن تتّبع أيّ من هذا إلى أصل أو غَرَض أو مصلحة. وهذا التاريخ الذي من دون أصول نظامية أو ذوات إنسانية أو مواقع جمعيّة هو مع ذلك تاريخُ قوّةٍ شاملة، لا يقبض عليها أحد ولا تمكن مقاومتها لأنّ ما من شيء خارج ابتداعات القوة التي قد يكون من الواجب عدم مقاومتها، ليس لأنّها قمعية فحسب بل لأنّها خصبة ومنتجة بعمق أيضًا. بعبارة أخرى، ليس التاريخ عرضة للتغيير، بل للسرد فحسب. والمقاومة لا يمكن أن تكون إلا مشروطة، شخصية، محلية، صغرى، ومتشائمة مسبقًا. والعمق الأرشيفي الهائل لبحوث فوكو وفخامة نثره، كما يمكن أن نضيف، تربطهما علاقة خاصة بهذا التعريف للإمكان الإنساني، كما لو أنّ اكتشاف الأرشيف وإعادة تعريفه هما، بالمعنى الإنسانوي القديم لمهنة المثقف، فعل خلاص في جوهرهما، وكما لو أنّ فوكو أيضًا يؤمن – مع وايتهيد، مثلًا – أنّ الأسلوب هو الأخلاق الأساسية لعقل الكاتب.

لا أريد أن أوحي بأنّ العار هي نوعًا ما ابتداعٌ تخييلي مستمدّ من أطقم الأفكار هذه التي يطبّقها رشدي من ثمّ على الواقع الاجتماعي الذي يسترعي اهتمامه. كما أنّه لا أهمية مطلقًا لما إذا كان رشدي قد قرأ أيًا من هؤلاء الكتّاب أو قرأهم جميعًا (مع أنّ بعض العبارات في العار مصوغة بلا شكّ على غرار عبارات في الأرض اليباب). ما أرغب في تحديده، بدلًا من ذلك، هو سياق تأليف الكتاب وكذلك تلقّيه: نوع الكاتب الذي هو رشدي، كامل شبكة الاستعدادات التي تدخّلت في صنع مثل هذا الخيال، ضروب اللذائذ التي يوفّرها كتابه لمن تصوّر أنّهم قرّاءه الأوائل، وهم من البريطانيين في المقام الأول، ومن الإنتلجنسيا المهاجرة في المقام الثاني. والكلام يجري أساسًا ليس على نيات رشدي بل على شروط إنتاجه: تشبّع فكره، إذا جاز التعبير، بالشروط الخطابية التي تكتنف موقع إنتاجه.

من المهمّ أن نتذكّر هنا أنّ رشدي، حتى فتوى الخميني مؤخّرًا، لم يكن منفيًّا بل كان منفيًّا اختياريًا. والكتّاب المنفيون غالبًا ما يكتبون بالدرجة الأولى

لقرّاء غائبين ماديًا عن الشروط المباشرة لإنتاجهم، وليسوا حاضرين إلا في البلد الذي نُفي منه الكاتب قسرًا، ومن هنا ذلك الحضور الحيّ كله والمبرّح الذي يحضرونه في خيال الكاتب لأنّ حقيقتهم الفعلية متشابكة مع معاناة المنفيّ الوجودية ومع فعل الكتابة ذاته. أمّا المنفيّ الاختياري فلا يربطه مثل هذا الرباط المبرم، لأنّه حرّ في اختيار درجة مرونة ذلك الارتباط، ولأنّ العواقب المادية لهجرته تدفعه بالضرورة إلى علاقة محسوبة أكثر بكثير مع القرّاء الحاضرين ماديًا ضمن بيئة عمله المُنتَج. وهذا ما ندركه لا بوصفه ضعفًا أو قوة في عمل رشدي بل بوصفه واحدًا من وقائع هذا العمل التي تؤطره وتكتنفه. ومثل هذا الوسط المشترك بين الكاتب وقرّاءه الأساسيين قد يتعزّز عندئذ، أو لا يتعزّز، بأواصر، أو بغياب أواصر، تنتجها في العادة ثقافته وطبقته وسلسلة الخيارات التي تكون عندئذ متاحة ويمكن المرء أن يمارسها، بصرف النظر عن النتيجة، في سيرورة العيش والكتابة.

سوف أعود باقتضاب، في المقطع الختامي من هذا الفصل، إلى هذه الركائز الخاصة والمضامين العريضة في عمل رشدي. لكني قبل أن أمضي أبعد بهذه العموميات، أريد أن أنظر عن كثب في بعض جوانب العار كي أبيّن كيف تتجسّد هذه القضايا الكبيرة في نصّ الرواية ذاته. وسوف أقدّم، في السياق، بعض الملاحظات حول تمثيل رشدي لذاته داخل الكتاب، وبعض الملاحظات الموسّعة حول تمثيله النساء، وحول آثار ذلك، وآثار كلّ من غربته وولاءاته ما بعد الحداثية، على سياساته. وليست النيّة تقديم قراءة أشدّ كفايةً أو حتى بديلة لهذه لرواية، العار، أو لباقي أعمال رشدي المتزايدة، ناهيك بإنكار أنّ شرط ما بعد الاستعمار قد يكون هو ذاته واحدًا من إحداثيات قراءة مثل هذه الكتب، وإنما النيّة ببساطة هي إلقاء الضوء على ضروب الأسئلة والصلات التي تَهَمَّشَتْ في السعي وراء تلك المقولة العامة «أدب العالم الثالث»[4].

---

(4) على أساس النقاشات التي تلت نشري الأول لهذا الفصل كمقالة، يبدو ضروريًا تكرار الحقيقة الواضحة التي مفادها أنّ كتابتي هنا ليست عن عمل رشدي عمومًا بل عن أوجه معينة في العار وعن ممارسات كتابية تملأ ذلك الكتاب. وتنتمي المقابلات والمقالات التي أناقشها هنا إلى الطور ذاته من كتابته، ذلك الطور الذي انتهى على نحو درامي بصدور رواية الآيات الشيطانية.

2

يمكن لنا أن نبدأ بالكاتب داخل الكتاب. بصرف النظر عن الأشياء الكثيرة التي قالها رشدي في سياق مقابلاته المتعددة عن مقاصده في العار، فإنّ السرد داخل الكتاب ذاته محكوم على نحو شفّاف بتدخّلات متكررة ومباشرة وشخصيّة من طرف السارد الذي هو، لأغراضنا التأويلية هنا، رشدي نفسه بصورة أساسية[5]، ويأتي أوّل تدخّل من هذا النوع باكرًا، ما إن يفرغ الكاتب من فصله الأول. وبعد وصف مهمّ لموضوعه - العار، وما يقف وراءه - يأتي إلى ذاته، وكتابه، وبلده:

> أقول لنفسي إنَّ هذه ستكون رواية وداع، كلماتي الأخيرة عن الشرق الذي بدأت أنْفَكُّ منه، منذ سنوات كثيرة. لا أصدق نفسي دائمًا حين أقول هذا. إنّه جزء من العالم لا أزال أرتبط به، سواء أراقني ذلك أم لم يرقني، ولو بروابط مطّاطة فحسب[6].

و:

> البلد في هذه القصة ليس باكستان، أو ليس باكستان تمامًا. ثمّة بَلَدَان، واقعيّ وتخيليّ، يشغلان الحيّز ذاته، أو الحيّز ذاته تقريبًا. توجد قصّتي، يوجد بلدي التخيلي، مثلي أنا نفسي، على زاوية طفيفة من الواقع. ووجدتُ هذا الحَيَدان ضروريًا.... لستُ أكتب عن باكستان وحدها[7].

من ثمّ، بعد مقطع قصير عن الشاعر الفارسي عمر الخيام، يُقال لنا: «أنا، أيضًا، رجلٌ مُتَرْجَمٌ، وقد جرى نقلي»[8]. ولاحقًا في الرواية، وفي سياق مقطع مؤثّر عن أخته الصغرى، سيقول رشدي قاصدًا نفسه على نحوٍ لا يمكن إخطاؤه:

---

(5) حين سُئل رشدي على نحوٍ مباشر: «إلى أي مدى يمكن مطابقة هذا السارد مع الكاتب، معك؟»، أجاب: «إلى مدى بعيد، أبعد بكثير مما يمكنك مطابقة سليم سنائي. ولكن احذر المطابقة التامة. هذه رواية، ما يعني أنّها مبتدعة، وذلك يتضمن الشذرات التي تبدو غير مبتدعة. يُنظر: Rushdie, «A Dangerous Art Form».

من المؤكّد أنّ بعض التفاصيل قد أعيد تنظيمها، ولا أريد أن أوحي بتطابق بين الكاتب والسارد على طول الكتاب. لكن هذا التطابق لافتٌ تمامًا في المقاطع التي استشهد بها هنا.

(6) جميع الإحالات إلى العار في هذا الفصل هي إلى طبعة: Salman Rushdie, *Shame* (New York: Random House, 1984), see p. 23.

(7) Ibid., p. 24.

(8) التشديد في الأصل. Ibid., pp. 23-24.

> على الرغم من أنني كثيرًا ما عرفت باكستان، لم أعش هناك قطّ لأكثر من ستة أشهر متواصلة... تعرفتُ إلى باكستان شرائح... لكني اخترتُ أن أكتب عن هناك، ومضطر إلى أن أعكس ذلك في أجزاء مرايا محطمة... عليّ أن أتصالح مع حتمية ضياع بعض الشظايا[9].

وأخيرًا:

> ما الشيء الأفضل في شأن البشر المهاجرين والأمم المنفصلة؟ أظنُّ أنّه أملهم.... وما الشيء الأسوأ؟ إنّه فراغ متاعهم.... لقد طفونا مبتعدين عن التاريخ، عن الذاكرة، عن الزمن.

إذ نبدأ بمناقشة هذه المنطقة التخيلية الموسومة «باكستان»، و«الشرق»، و«الأمم المنفصلة» ...إلخ، علينا أن نتذكّر ما يخبرنا به رشدي نفسه في غير مكان: أنّه رجع فعلًا ليعيش في باكستان لكنه غادر لا بسبب المصاعب السياسية أو الضغوط الاقتصادية بل لأنه وجد البلد «خانقًا» ويُحْدِثُ «رهاب الأماكن المغلقة»[10]. ولا يسعنا أن ننازع ذلك القرار الشخصي بالمغادرة، لأنَّ ذلك النوع من القرار هو شخصي دائمًا، لكنَّ «وداعه» أساسي جدًا بالنسبة إلى تمثيله العلنيّ لذاته كما بالنسبة إلى بنية تخيلاته حيث نريد أن نحدد في الأقلّ عواقبه - وسوابقه - الأدبية على نحوٍ صحيح بعض الشيء. أمّا بالنسبة إلى تخيلاته وموقفه السياسي العام، فأعتقد أنّ هذا التفصيل الشخصي يجب أن يُرى لا بالعلاقة مع الاستعمار وما أعقبه، ولا بالرجوع إلى قضية الدكتاتورية بحدّ ذاتها، بل من منظور الحداثة الضاغط بشدّة الذي كان قد رسم إطاره على نحو بالغ العمومية منفيون اختياريون ومهاجرون - جيمس وكونراد، باوند وإليوت، بيكاسو ودالي، جويس، غيرترود شتاين، وهلم جرا - عانوا النوع ذاته من «الاختناق» في فضاءاتهم الخاصة من هذا العالم، وكان عليهم تاليًا أن يخلّفوا وراءهم موارد هائلة لجنسهم الأدبي ومعجمهم كي يرسموا خطوط تلك الصورة السائدة للفنان الحديث الذي يعيش غريبًا بالمعنى الحرفي في مدينةٍ أجنبية لا تربطه بها صلة شخصية ويستخدم شرط

---

(9) Ibid., pp. 70-71.

(10) يُنظر مقابلة سلمان رشدي في: Salman Rushdie, «Such Angst, Loneliness, Rootlessness,» An Interview, *Gentleman* (February 1984).

المنفى بوصفه الاستعارة الأساس للحداثة بل وللشرط الإنساني ذاته، من جهة أولى، في حين يكتب بهوس، وغزارة، عن تلك الأرض التي أعلن أنّها «خانقة»، من جهة أخرى.

لم يكن «الشرق»، ولا الدافع إلى قول بعض «كلمات أخيرة» عنه، بالبعيدين قطّ عن التضاريس التخيّلية للحداثة. ويبدو أنّ رشدي أخذ الكثير عن الأساليب والأيديولوجيات التي مُثِّل فيها «الشرق» ضمن المدى الواسع للحظة الحداثية (ديون أطفال منتصف الليل تجاه كيم لروديارد كيبلنغ، مثلًا، هي ديون جوهرية؛ ينتمي كيبلنغ، كما يمكن أن نتذكّر، إلى هذه اللحظة بالفعل، شأنه شأن جورج أورويل. كما أنّ كونراد الذي يأتي في المنتصف، هو بالطبع واحد من أساطينها) بقدر ما أخذ، من مناحٍ أخرى، عن غارسيا ماركيز. حتى الإلحاح المتزايد على المنفى الاختياري بوصفه تجربةً تُمَكِّنُ الكتّاب حقًّا ليس بالإلحاح الجديد في أي حال من الأحوال؛ ما هو جديد، وما بعد حداثيّ على نحوٍ حاسم، هو الإلحاح الذي نجده في العار على خصوبة انفصال المرء عن مجتمعه الأصلي وليس على ألم هذا الانفصال، وكذلك الإلحاح على فكرة الانتماءات المتعددة، تلك الفكرة التي تغدو أكثر حدّة في كتابات رشدي الأحدث عهدًا. لكنَّ هذا أيضًا يقع الموقع المتّسق الملائم، لأنَّ البيئة المتروبولية الحالية، بفضحها «أساطير الأصل» و«ميتافيزيقا الحضور»، لا تبيح في الحقيقة أيّ اعتراف مثابر بمثل هذه الآلام.

لكنَّ اللافت في المقاطع التي أوردتها أعلاه هو التصرّف في أمر التجاذبات الوجدانية والاشتراطات. فالمفارقة الساخرة في عبارة «أقول لنفسي» التي من الواضح أنّها تقصد الإشارة إلى أنَّ ما يلي هو مجرد قناعة ذاتية، وأنّه ليس الحقيقة بل هذيان بها، تقف بحدّة إزاء قوة العبارة «رواية وداع» – وتقف إزاءها بحدّة أشدّ لأنَّ أطفال منتصف الليل والعار هما فعليًا روايتا وداع: لا لـ «الشرق»، ولكن بالتأكيد، وعلى نحوٍ أخصّ، لبلد ولادته (الهند) بالدرجة الأولى ثم للبلد الثاني (باكستان) حيث حاول، بقليل من الحماس، أن يستقر ولم يستطع – حيث أنَّ نبرة السخرية البدئية من الذات سرعان ما تنحلّ إلى استخدام حداثيّ مميّز لنوع معيّن من المفارقة الساخرة تستمدّه الحداثة من أسلافها في الرومانسية

ولا يقتصر أمره على زعزعة استقرار موضوع المفارقة الساخرة فحسب بل يتعدّاه إلى كاتبها أيضًا الذي يستسلم إلى ما دعاه فرانكو موريتي بحقّ «سحر التردد»(11).

ثمة رمال لغوية متحركة في جميع هذه المقاطع، كما لو أنَّ صدقَ كلِّ تلفّظٍ مشروطٌ بوجود عكسه، ويبدو رشدي دائمًا كأنّه يستعيد بيد ما أعطاه باليد الأخرى: فإرادة الوداع تقف قبالة استحالة الوداع وهو كان قد بدأ ينفكّ لكنه لا يزال «مرتبطًا»، وهو لايزال مرتبطًا إنّما بروابط «مطاطة» فحسب، وهو ليس واثقًا مما إذا كان الارتباط الدائم يروقه (لا أزال أرتبط به، سواء أراقني ذلك أم لم يرقني)؛ وهو يطلق أقوالًا، لكنه لا يصدّقها. والتخييلي والواقعي يتعايشان لكنهما لا يتوافقان. وليس نصّه وحده، بل هو، نفسه، يوجد «على زاوية طفيفة من الواقع». وليس نصّه فحسب بل هو أيضًا «مُتَرْجَم»، «جرى نقله». ولا تقع الترجمة في المستوى الدلالي بل في المستوى الوجودي. وهذه التجاذبات الوجدانية تدفعه، إذًا، ليكتب «رواية وداع»، عن بلدٍ ليس باكستان تمامًا» وليس «باكستان وحدها» لكنه باكستان، وبأوضح السُّبل. والرواية ليست مجرد رواية، بل شيء آخر أيضًا: «كلماتي الأخيرة عن الشرق»! مشروعٌ جَسُورٌ حقًا، أوسع من بعض المناحي من مشروع جويس في صورة الفنان في شبابه، العمل الذي أحسبُ أنَّ رشدي يستحضره عامدًا، حيث ستيفن، الأنا البديلة لذلك الكاتب الإيرلندي، المستعمَر، ينطلق أيضًا نحو المنفى الاختياري، كما يقول في المقطع الختامي من ذاك العمل الوداعي الآخر، «لعلّي أتعلم في حياتي الخاصة وبعيدًا عن الوطن والأصدقاء ما القلب وما الذي يشعر به» و«كي أُطرِّق في مَحْدَدَة روحي ضميرَ عِرْقِيَ الذي لم يُطرَّق بعد».

لهذا أثره المرير والحارق، بلا شكّ، لكن صياغات رشدي تبذر الاضطراب في أمرين في الأقلّ. أولهما هو أنّه من المستحيل دائمًا، حتى في عمل أكبر من العار بكثير، أن يقول المرء «كلماته الأخيرة» عن أيّ شيء عديم الشكل مثل

(11) لمعرفة كيفية استخدام فرانكو موريتي تعبير «سحر التردد»، يُنظر: Franco Moretti, *Signs Taken for Wonders* (London: Verso, 1983), chap. 9.

«الشرق». فهذه الفكرة - فكرةُ أنَّ ثمّة شيئًا موحّدًا يُسمّى «الشرق» يمكن أن تُقال عنه بعض «كلمات أخيرة» - هي تلفيق من تلفيقات المخيّلة الاستعمارية، ورشدي يبالغ بقدراته في الأقلّ، إن لم يكن بنياته أيضًا. وكونه يبدأ المقطع بسخرية من ذاته لا يلغي الطابع المبتذل لتأكيداته؛ إذ تعجّ الرواية بكلّ ضروب الأقوال المبتذلة عن «الشرق»، بما في ذلك تأكيد أنَّ الكلمة الإنكليزية «Shame» تقصّر كثيرًا عن الكلمة الأوردية «Sharam» لأنَّ هذه الأخيرة، بوصفها عاطفة وفكرًا وسلوكًا معهودًا، شرقيّة على نحوٍ مميّز، ولذلك تتخطّى ما لدى الغرب من قدرة على الفهم والصوغ اللغوي؛ فـ «هُم» يعيشون بعد موت التراجيديا، كما يُقال لنا، أمّا «نحن» فيُفتَرَض أننا نعيش في قبضتها. أمّا ثاني الأمرين، فهو أنَّ ثمة تعارضات ملحوظة بين إعلانات رشدي والعبارات التي استخدمتْها من عمل جويس الصغير الذي يعود إلى أوائل الحداثة. فجويس الشاب لا يزال لديه إحساس بـ «الوطن والأصدقاء»، بل وإحساس بالأسى الشديد لاضطراره إلى اختيار المنفى؛ ثمّة قصديّة أيضًا، اختيار، مهما يكن مأساويًا، فضلًا عن مفارقة ساخرة مرهفة حيال مسعى المرء ونوع البلاغة التي كثيرًا ما ترافق مثل هذه المساعي. وما يلفت الانتباه في هذا كله هو التورية في كلمة «أطّرق»؛ فما من إحساس بأنَّ الكاتب «طفا مبتعدًا عن التاريخ، عن الذاكرة، عن الزمن».

موقف رشدي مختلف. فباكستان - أو الهند، في هذا الصدد - ليست وطنًا على وجه الدقّة؛ فلا الارتباط بها ولا الانفكاك عنها يتّسمان الآن، بعد أن باتت رواية أطفال منتصف الليل وراء رشدي، بالفوريّة التي لجرحٍ مرغوب فيه وضروري ينزله المرء بذاته ويقتضي لغة الحديد والمَحْدَدَة. ما نجده، بدلًا من ذلك، هو صورةُ مطّاطٍ واهٍ وربما مُتَرَخْرِخ. وما يوقع أثرًا في النفس حيال القول «أنا، أيضًا، رجلٌ مُتَرْجَمٌ، وقد جرى نقلي»، هو أنَّ أحدًا ما أو شيئًا ما آخر، ربما التاريخ ذاته، يبدو على أنّه هو الذي يقوم بالترجمة والنقل. ولعلّ خفّة الكينونة المستمدّة من «طَفَوْنَا مبتعدين عن التاريخ، عن الذاكرة، عن الزمن»، هي ما يمكّن الكاتب من أن يسخر من نفسه بحاجته إلى قول «كلماته الأخيرة عن الشرق»، في محاكاةٍ ساخرةٍ للثقة المبتذلة التي نجدها لاحقًا في عمل نايبول بين المؤمنين. (ربما تمكن قراءة الآيات الشيطانية على نحوٍ أنسب بوصفها طبعة رشدي من

العالم الذي يصفه نايبول هناك؛ صحيحٌ أنَّ رشدي يترك أثرًا معرفيًا أكبر، لكن المواقف تتداخل ذلك التداخل بالغ الغرابة). وإذ نعود من تلك العبارة، «كلماتي الأخيرة عن الشرق»، إلى قول ستيفن «كي أُطَرِّقَ في مَحْدَدَة روحي ضميرَ عِرْقِيَ الذي لم يُطَرَّق بعد»، نحسّ استحالة «الطفو بعيدًا» بالنسبة إلى أيّ شخص، مهاجر أو غير مهاجر، فكَّر في «الهجرة» بوصفها حاجة شخصية، بسبب «الاختناق»، لكنه لا يريد أن يجعل من عدم انتمائه صنمًا من الأصنام.

أودُّ أن أؤكّد، بين قوسين، أنني لا أريد أن أفسّر هذا التجاور بين النصّين - أو بالأحرى، بين مجموعتي الاقتباسات المقتضبة - على أنّه نوع من الاختلاف المُثبَت بين الحداثة وما بعد الحداثة. وإذا ما كان رشدي ما بعد حداثيّ في أي حال من الأحوال، فذلك على وجه التحديد بمعنى أنَّ تكوينه الفكريّ والفنيّ حداثيّ في الأساس، لكنّه في بعض إفصاحاته وإلحاحاته يتجاوز ذلك التكوين الأساس تجاوزًا جليًّا. وتحضرني هنا تلك المقاطع لدى ليوتار حيث يرى أنَّ ما بعد الحداثة هي مجموعة من الميول داخل المراحل الأخيرة للحداثة ذاتها، تتميّز أول ما تتميّز بالاحتفاء بالعجز البشري عن اختبار الواقع بوصفه كلًّا، بما يتخطى شظاياه أو يعلو عليها. والموقف من المنفى (الاختياري) هو تحوّل آخر من هذا القبيل، لكنه تحوّل متصل بلحظات مميزة تاريخيًا ضمن مُتَّصِل «الثقافة العليا» المتروبولية في قرن الإمبريالية الحديثة.

سوف يواصل «الشرق» مطاردة رشدي، بالطبع، لسنوات عدة بعد كتابة العار، وصولًا إلى الوقت الراهن وربما إلى مستقبل غير محدَّد. وذلك في الأقلّ لأنَّ المنفى الاختياري نادرًا ما يغدو طبيعيًا تمامًا حتى حين يكتمل الاندماج الطبقي والثقافي، الأمر الذي لم يصعب اكتشافه حتى على هنري جيمس. وفي أي حال، فإنَّ العنصرية البريطانية تسدّ السبيل أمام الملوّنين، بمن فيهم رجل لديه توق نايبول وتماهيه، فما بالك برشدي، بتجاذباته الوجدانية الهائلة حيال ثقافته الأصلية، فضلًا عن معارضته ثقافة بريطانيا الرسمية ونشاطه ضدّها. وكان لكتابته الآيات الشيطانية من جهة، وما أطلقته ضده من هياج أصولي بعد ذلك، أن تُحيي عدم مطاطية تلك الروابط على نحوٍ مريع، ما كان رشدي نفسه ليتوقعه

حين كتب العار. لكنّ قراءة تلك الرواية الباكرة في سياقها تبيّن أنّ ما يفوق الموقف من المنفى (الاختياري) أهميةً في تلك المقاطع هو الصلة في منطوقات رشدي بين (أ) المشروع الرامي إلى قول بعض «الكلمات الأخيرة عن الشرق»؛ (ب) طموح الكتابة في الوقت الواحد ذاته عن باكستان وكذلك عمّا هو أكثر من باكستان («الشرق» من ناحية، صنوف الدكتاتوريات من ناحية أخرى، فضلًا عن ما بعد الاستعمار عمومًا)؛ (ج) رسم معالم معرفة فعلية بباكستان؛ و(د) أسلوب «الحَيَدَان» بزاويةٍ عن الواقع. وعلاوة على ذلك، فإنّ إعلانه أنّه «تعرّف إلى باكستان شرائح»، وبناء عليه تاليًا أن يتصالح مع «حتمية ضياع بعض الشظايا»، وأن يعكس المعروف وغير المعروف «في أجزاء مرايا محطمة»، هو ردٌّ دفاعيّ، في لحظة باكرة جدًا من الكتاب، قبل أن يتورط القارئ في الجزء الأكبر من السرد، على النقد المتوقَّع الذي يرى أنّ ثمّة أشياء كثيرة أضاعها الحكم الذي تنطوي عليه هذه «الكلمات الأخيرة»، وأنّ ثمّة موقعًا يتّخذه الكاتب له أهميته الشكلية والسياسية على حدٍّ سواء. على سبيل المثال، فإنّ تشظي التجربة المُعْتَرَف به يحول دون الخيار الواقعي، لأن ما تفترضه الواقعية، في أقلّ القليل، هو تجربة متكاملة تتضمن ما يزيد على محض «شرائح». وسرد «الشرائح»، في شكل «أجزاء مرايا محطمة» (أحسبُ أنّ صدى الأرض اليباب هو أمر مقصود)، يقتصر على إعادة صقل ما لدى الكاتب من ميل مسبق إلى الحداثة وما بعد الحداثة؛ أي إلى رؤيتين للعالم من شأنهما إقرار الأسبقية الأنطولوجية للجزء والشظية.

لكن مسألة «ضياع بعض الشظايا» لا يمكن تسويتها بهذه السهولة، بوصفها مجرد مشكلة تتوسل حلًا شكليًا. يمكن القول، في الأقلّ، إنّ أحدًا قط لا يعرف بلده كلّها، بصرف النظر عن مقدار حياته التي عاشها أو لم يعشها فعليًا داخل حدود ذلك البلد؛ وإنّ إدراك الكلّ مبنيّ دائمًا على أساس شظايا التجربة الملموسة وشرائحها، تلك التجربة التي تشكّل حياة أيّ فرد، سواء أكان مهاجرًا أم غير مهاجر، وأنّ ما يهمّ في نهاية المطاف في شأن أي تجربة، يُحَسُّ بها أو تُسْرَد، ليس جزئيتها، لأنّ التجربة المباشرة جزئيّة دائمًا، بل نوعية «الأجزاء» التي تشكّلها ونوعية تلك الأجزاء الأخرى التي تبقى خارج التجربة المحسوسة وتاليًا خارج القدرة التخيّلية

أيضًا. حين يكون المرء «كثيرًا ما عرف باكستان»، لكنه، بسبب الظروف، «تعرّف إليها شرائح» فحسب، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه بصورة طبيعية: ما «الشرائح» التي اختار «التعرّف إليها»؟ ذلك أننا، إن لم نختر «أجزاء» الواقع الخاصة بنا، فإن تلك «الأجزاء» سوف يختارها أصلنا الطبقي، ومهننا، ودوائر صداقاتنا ورغباتنا، وطرائقنا في قضاء أوقات فراغنا، وانتماءاتنا السياسية، أو عدمها. ما من «أجزاء» حيادية، حتى في عدم معرفتها.

ما يبدو أنّ رشدي يعرفه - من الداخل، بسبب أصله الطبقي - هو تاريخ فساد حكّام باكستان وجرائمهم. وهذا ما يقول عنه أشياء لاذعة على نحو لافت، ورغبته في أن يفصل نفسه عن هذا التاريخ هي رغبة منتجة ومثيرة لمشاعر القارئ في آنٍ. لكنّ بنية هذه المعرفة المحدودة، المقتصرة على تجربة طبقة متفسخة ينتمي إليها بحكم الأصل لكنّه يشعر هو نفسه بالاغتراب التام عنها، لا تني تؤكّد رؤية العالم التي ينطوي عليها انتماؤه القائم أصلًا إلى الحداثة وما بعد الحداثة. والحال، إنّه لا الطبقة التي يستمدّ منها الجزء الباكستاني من تجربته، ولا الفريق الأيديولوجي الذي انتمى إليه، يقرّان، بأيّ مقدار أساسي، إمكان العمل البطولي؛ لذلك تنغلق الدائرة بين بنية التجربة المحسوسة والانتماء السياسي الأدبي. وما يقصيه ذلك - «ضياع بعض الأجزاء» الذي يجب أن «يتصالح» معه - هو يوميّةُ حيواتٍ تُعاش في ظلّ الاضطهاد، وتقييد البشر - يوميّة المقاومة، واللياقة، والبطولات العاديّة والاستثنائية التي لا حصر لها - التي تمكّن أعدادًا كبيرةً من البشر من أن يضعوا أعينهم في أعين بعضهم بعضًا بمودة وتضامن وظَرْف، من دون شعور بالذنب، فتجعل الحياة، حتى في ظلّ الاضطهاد، محتملة وبهيجة في كثير من الأحيان. وهذا النوع الآخر من الحياة هو ما يبدو أنّ روايات رشدي، وصولًا إلى الآيات الشيطانية، تجهله إلى حدٍّ بعيد. ولن يسعنا أن نكتشف ما يمكن أن يصنعه خياله بالتجارب اللاحقة إلا في عمل لاحق. بعبارة أخرى، إنّ كآبة العار اللامتناهية، وما فيها من شبه بالقفص، إنّما يضربان بجذورهما في ما تقصيه هذه الرواية بقدر ما يضربان بجذورهما فيما تدنيه فعليًا وتشتمل عليه.

3

لاحظ الجميع عمليًا، كما لاحظ رشدي نفسه، أنَّ العار - التي تكاد تكون عن باكستان على وجه الحصر، على الرغم من بضع حوادث تجري في الهند - هي عملٌ موجع وموئس، ومُغِمّ وخانق، أكثر من **أطفال منتصف الليل** بكثير. الإحساس بأنَّ باكستان قفص هو إحساسٌ حاضرٌ أصلًا، منذ الحوادث الافتتاحية، حيث تُعْزَل الشقيقات شاكيل - الأمهات الثلاث لـ «البطل الهامشي»، عمر الخيّام - مرّتين: من طرف والدهن أوّل مرّة، بطريرك القصر المريع الذي يبدأ العمل بوفاته، ثم من طرفهن هنَّ أنفسهن، بعد ليلة المتعة التي يُحْبَل فيها بابنهنّ. ويتخلل إحساسهن بأنهنّ واقعاتٍ في شركِ العملَ كلّه، وصولًا إلى الخاتمة حيث نجد أنّ الطغاة أنفسهم لا يستطيعون عبور «الحدود» والفرار من قفصهم. وبين البداية والخاتمة، نجد بلقيس واقعةً في إسار طريقتها «المسرحية النخبوية»، عاطفيتها، «رعبها من الحركة»، رغبتها في الأبناء وافتقارها إليهم، كما هي واقعة في إسار فجاجة مطامح زوجها وتقاه ووحشيته، وكذلك راني واقعة، بالمثل، في إسار خيانات زوجها وصعود مسيرته السياسية وهبوطها، وصوفية زينوبيا - بطلة العمل، وتجسيد «العار» - واقعة في إسار حمى دماغها، وإذلالها، وانفجارات عنفها البركانية؛ وشقيقتها الصغرى، غود نيوز حيدر، مع أنّها كانت أقلّ أهمية بكثير، واقعة هي أيضًا في إسار سطحيتها أولًا ثمّ في إسار الطلب المتواصل على خصوبتها، على الرغم من زواجها الذي تمّ باختيارها. تقتل الشقيقة الصغرى نفسها، وتقتلُ الكبيرةُ معذِّبيها، لكن القفص يبقى القفص ولا شيء إلا القفص.

سوف نعود للتوّ إلى بعض هذه الشخصيات، لكن علينا أولًا أن نلاحظ التعارض مع **أطفال منتصف الليل** التي هي عن الهند، بلد طفولة رشدي الحميمة. ما أعطى تلك الرواية الباكرة رحابتها السردية هو ارتباطها بالسيرة الذاتية: رِزَمُ الذكريات التي لا بدّ من أن يحملها حتى المهاجر، بل ولا سيما المهاجر. أمّا باكستان، بخلاف ذلك، فهي مجتمع لم يعرفه رشدي قط في تلك السنوات الذهبية قبل الاقتلاع. وهو لا «يعجّ» بالقصص ووفرة الحياة (علمًا أنّ كلمة «يعجّ» (Teeming)، هي الكلمة التي يستخدمها رشدي للهند، مستعيرًا إيّاها من كيلنغ على

نحو له دلالته)، لأنّه، كما يقول هو نفسه، لم يتعرّف عليها إلا شرائح صغيرة، ولأنّ صلة حياته بتلك الأرض - «أرض الله الجديدة التي قرضها العثّ»، كما يُسمّيها - هي صلة واهية جدًا. فهي بلاد لا يعرفها، بعيدًا عن العواطف الشخصية، إلا ككيان سياسيّ، ومن خلال أعاجيب طبقتها الحاكمة في المقام الأول. وفي حدود تلك المعرفة، فإنّ الغضب الذي ينقله الكتاب يقوم على أساس متين. والمشكلة هي أنّ بلاغة العمل تقدّم تجربة طبقة معينة - أو الأحرى، نخبة حاكمة - على أنها تجربة «بلد». والحال، إنّ العمل، بعيدًا عن كونه عن «الشرق» أو حتى عن «باكستان»، هو فعليًا عن شريحة اجتماعية ضيقة، بل جدّ ضيقة، في الحقيقة، إلى درجة تمكّن رشدي نفسه من تصوير جميع الشخصيات الرئيسة على أنها تنتمي إلى أسرة واحدة. وهذه الوسيلة التي تتوسّلها الحبكة بتحويلها جميع المتخاصمين إلى أقرباء هو حلّ تقني رائع يعكس البنية الاحتكارية للسلطة الدكتاتورية والطيف الاجتماعي بالغ الضيق الذي يجري فيه تداول السلطة في باكستان. كما يساعده على تجاوز الفصل الليبرالي السهل بين الأشرار العسكريين والمدنيين الأبرياء؛ فهم جميعًا من الشاكلة ذاتها. ولا تبرز الصعوبة الرئيسة في تصويره بنية السلطة والوحشية هذه في قمتها، فهو يقوم بذلك على نحوٍ رائع عمومًا، بل تبرز عندما تضيع الحدود مرّة بعد مرّة، في بلاغته المتكررة على طول العمل، بين هذه الحكاية الضارية عن الدولة ومجتمعٍ يُعلَن أنّه متمادٍ مع بنية هذه الدولة، ومشوّه مثلها وموسوم بصورة لا رجعة عنها بحضارتها المزعومة (الإسلام) وأصلها التكوينيّ (التقسيم)، ومجروح على نحوٍ يفوق بكارثيّته حتى ما يُنزله نايبول بالهند في عمله حضارة جريحة. يبدو أنّ الحكّام والمحكومين قد اجتمعوا معًا، كلّ يعكس الآخر، في عقد شيطانيّ.

هكذا يتركّز الجزء الأكبر من السرد على مسيرة الشخصيتين الرئيستين في المعترك السياسي وفسادهما وسفالتهما وتنافسهما: رضا حيدر، الضابط الذي تختلف أصوله ومسيرته الباكرة تمام الاختلاف عن أصول ضياء الحقّ ومسيرته لكنه يزداد شبهًا به، واسكندر («إسكي») حربا، الذي صيغ على غرار شخصية ذو الفقار علي بوتو، رئيس الوزراء الأسبق. والمشكلة، حتى هنا، هي أنّ تلك الأجزاء من العمل التي تحاول خلق معادِلات تخييلية للوقائع الحرفية في التاريخ الباكستاني القريب تميل كثيرًا نحو المحاكاة الساخرة (الباروديّ)، في حين أنّ كثيرًا من الأجزاء

الأخرى يميل كثيرًا نحو المَسْخ الساخر (البرلسك)[12]. وكلٌّ من المحاكاة الساخرة والمَسْخ الساخر هو في بعض الأحيان لذيذ ومُبتكر ومرح، لكنّ رشدي في إعادته خلق خيوط التاريخ المعاصر الكبرى على هيئة تقليد هازئ، ثم في خلطه هذا التقليد الهازئ بجميع صنوف النوادر التي لا تتضح قيمتها الرمزية في بعض الأحيان وغالبًا ما تكون مفرطة، إنّما يقدّم لنا ضحكًا مسرفًا لا يكاد يتوقف، للأسف. على سبيل المثال، فإنّ المعادلين التخييليين لبوتو وضياء الحقّ هما كاريكاتوران تهريجيان متقنان، ويدور كثير من الخطوط السردية للحكاية الرمزية ذات المغزى السياسي حول حماقتهما، وبلاهتهما، وزعزعتهما الشخصية، وتحايلهما، وهواجسهما الجنسية، وسخف مطامحهما وغاياتهما، إلى درجة المخاطرة بنسيان أنّ بوتو وضياء الحقّ لم يكونا أحمقين في الواقع، بل رجلان قادران أشدّ القدرة يتقنان حبك الخطط ويتسمان بالمنهجية في ما كانا يمارسانه من ضروب القسوة. وهذا الميل إمّا إلى إضفاء الطابع الفردي التام على الإخفاقات الأخلاقية لطبقةٍ حاكمة (بالقول إنّ بوتو أو ضياء الحقّ، أو كائنًا من كان، هو شخصية سيئة) أو إلى تحميل مسؤولية هذه الإخفاقات للمجتمع ككلّ (بالقول إنّ البلد كلّه على خطأ، فما الذي تتوقعه غير هذا؟) هو الذي يضفي على ضحك رشدي، الصحّي والمفيد من بعض المناحي، أجواء الرسوم الهزلية الحديثة في النهاية.

تركّزت معظم قراءات العار على هذا الخط السردي والمواضيع التي تجمّعت من حوله، ولم يكن ذلك من غير سبب. فكي يُوضَع العمل في مُعْتَمَد «أدب العالم الثالث» المضاد، وكي يُقرأ أساسًا كوثيقة من وثائق ما بعد الاستعمار، وأسطورةً عن «الأمّة»، ونقدًا للدكتاتورية، وسيرةً تخييلية لدولة باكستان، ومعارضةً لسياسات التقسيم والإسلامويّة، لا بدّ من أن يكون ذلك الخط السرديّ، وجميع الخطوط السردية الأخرى التي تقاربه، نقطة التركيز بحقّ. فمَنْ في اليسار، وليس في اليسار وحده، يمكن أن يعارض التحقير الذي ينهال به على أمثال ضياء الحقّ ...إلخ؟

---

(12) المحاكاة الساخرة (Parody)، عملٌ فنيّ يُقصد منه أن يحاكي عملًا أصليًا - أو موضوعه، أو كاتبه، أو أسلوبه، أو هدفًا ما آخر - ويهزأ منه، أو يعلّق عليه من خلال التقليد الهجائي أو الساخر. أمّا المَسْخ الساخر (Burlesque)، فهو عمل فنيّ يُقصَد منه إثارة الضحك من خلال مسخ أسلوب عمل رصين أو روحه، أو من خلال التعامل السخيف المضحك مع موضوعاته. (المترجم)

ثمّة لذّة لا حدّ لها يمكن أن نستمدّها من الابتكار والفصاحة في هذا التنديد الذي هو تنديدنا، نظرًا إلى صحّته وعدله؛ أمّا انشغالنا أصلًا بالإشكاليتين التوأم «العالم الثالث» و«الأمّة»، فيدفع أغلبيته إلى أن نضع جانبًا جميع الأشياء التي يقولها العمل عن النساء والأقليات والخدم وسواهم ممن ليسوا من الطبقة الحاكمة. ولذّة هذا التنديد الواسع هي ما مكّن صحيفة نيويورك تايمز، مثلًا، من حمل العمل خارج موقعه المباشر ومقارنة إنجاز رشدي في العار مع ستيرن وسويفت وكافكا وغارسيا ماركيز وغونتر غراس، دفعةً واحدة. لكنَّ ما تفعله هذه النظرة المحددة - أولوية الإلحاح على تمثيل «العالم الثالث» وشرط «ما بعد الاستعمار» من جهة؛ وتراث الغروتسك[13] من جهة أخرى - هو قراءة الكتاب انطلاقًا من تصريحات الكاتب وتقديماته، بحسب قواعد اللياقة المعمول بها لدى نقّاد «أدب العالم الثالث» ومنظّريه. وبذلك يكون ثمّة تواطؤ معين في المنطلق المشترك بين الكاتب ونقّاده، تواطؤٌ ناجمٌ إلى حدّ بعيد عن الشروط ذاتها التي نشأتْ فيها فكرة «أدب العالم الثالث» وحاولتُ تحديدها في غير مكان من هذا الكتاب. ويحول هذا التواطؤ، من ثمَّ، دون قيام منطلقات أخرى محتملة للقراءة: مثل سياسات رشدي الخاصة وانتماءاته، في خضم المزاعم السياسية التي عادةً ما يجري تداولها بين الكتّاب والنقّاد، أو تمثيله للنساء وقضية معاداتهن المحتملة المرتبطة بذلك، أو جماليات اليأس التي تنجم عن تثمينه المفرط لعدم الانتماء («الطفو بعيدًا») وموقعه ضمن المسارات الحداثية، الباكرة والمتأخرة على السواء، وهذه ليست بالأمور الشكلية فحسب.

هذه القضايا الأخرى هي التي أريد أن أتناولها، بإيجاز، لكني مهتمّ هنا في الأساس بتمثيل رشدي للمرأة، وذلك لأسباب أربعة: أولها أنَّ النساء يشغلن حيّزًا كبيرًا جدًا في جميع سرديات العمل. وثانيها أنَّ رشدي نفسه كان قد لفت الأنظار مباشرةً إلى هذه الحقيقة من خلال السارد ضمن العمل ثمَّ في مقابلات عدة، مهنئًا نفسه على هذا التمثيل. وثالثها أنَّ قضية معاداة النساء هي قضية مركزية في أيّ نوع من أنواع السياسات المعارضة. ورابعها أنَّ غياب أيّ شخصيات ذكرية مهمة بين

(13) الغروتسك (Grotesque)، قطعة من الفن الزخرفي الخيالي الغريب المتنافر المشوَّه والبشع والمغاير لما يُعَدّ طبيعيًا أو متوقَّعًا أو نمطيًا. ولم يقتصر استخدام الكلمة على الفنّ وحده بل امتد إلى الأدب وسواه. (المترجم)

الشرائح المضطهَدة والمعارِضة في هذا العمل - مثلًا، غياب الذكور من العمال والفلاحين والمناضلين السياسيين والإنتلجنسيا الوطنية - هو ذلك الغياب التام إلى درجة أننا لا نجد أيّ إشارة إلى ما يمكن أن تكون عليه بالفعل علاقة الكاتب التخيلية بهذه الشرائح كلّها إلا من خلال تحليلنا تمثيله النساء. بعبارة أخرى، كثيرًا ما أعلن رشدي أنّه اشتراكي من نوعٍ ما حيث يغدو من المشروع والضروري على حدّ سواء أن نرى ما الذي يمكن أنْ يبدو عليه هذا العمل إذا ما قرأناه لا من وجهة نظر الاشتراكية، بل ببساطة من وجهة نظر بعض الطاقات التي تميّز مشروعًا تحرريًا: ليس في تمثيله الحكّام فحسب، بل في تمثيله المضطهَدين أيضًا[14].

ليس تناول هذا الأمر بالهيّن في أيّ حال من الأحوال، ذلك أنّ رشدي ليس معاديًا للنساء صريحًا وبسيطًا، على النحو الذي كثيرًا ما كان عليه أورويل. وهو بعيشه وسط اليسار البريطاني المعاصر، لا بدّ أن تكون قد مسّته ضروبٌ معينة من النسوية، وهو يدرك بوضوح كثيرًا من صنوف اضطهاد النساء في مجتمعاتنا، وقادر تمامًا على أن يسرد عنها ذلك السرد المؤثّر. المشكلة من مرتبة مختلفة، وهي ذات تأثير سياسي مدمّر أكثر بكثير من مجرد انعدام التعاطف. لكننا لا يمكن أن نمضي قدمًا في دراسة القضايا الأهمّ في تمثيله للنساء، ثم نربط تلك القضايا رجوعًا بعموم مواقفه السياسية، إلا بعد أن نأخذ في الحسبان بنية التعاطف تلك ونوع السياسة التي تتجسدّ فيها.

---

(14) يقول رشدي في مقابلة مع *Gentleman*: «أنا واحد من الكتّاب الذين يؤمنون أنّ للكاتب وظيفة عامة. ... هذا يكاد أن يكون واجبًا على الكتّاب الذين يعلمون ما يجري». لكنه يحلّ من ثمّ مشكلة العلاقة (أو انتفائها) بين «اشتراكيته» و«كتابته» بطريقة لافتة. ففي مقابلته مع *Third World Book Review*، على سبيل المثال، يقول: «أصف نفسي بأنني اشتراكي، لكني لا أكتب كاشتراكي إلا بقدر ما أكتب كعضو في المجموعة التي تماثلني طول قامة، أو في أي مجموعة أخرى. أنا أكتب ككاتب». مشكلة هذه الصيغة أنّ طول القامة لا يشير في العادة إلى طبيعة التزامات الفرد الاجتماعية، في حين يُقصَد بمصطلحات مثل «اشتراكيّ» أن تشير إلى تلك الضروب من الأشياء بالضبط، والقضية ليست عضوية «مجموعة» ما، أيّ مجموعة؛ فالسبل كي يكون المرء اشتراكيًا في زمننا متنوعة في الحقيقة أشدّ التنوّع. الأحرى أنّ الأسئلة هي المختلفة. ما العلاقة التي يمكن أن تقوم بين هاتين الممارستين، كون المرء اشتراكيًا وتأليفه السرديات السياسية؟ هل يناقض الأمران واحدهما الآخر أو يقصيه؟ هل يغادر الكاتب أحد الأمرين حين يقوم بالآخر؟ وما تاريخ الخطاب الذي يولّد عبارات بسيطة مثل «أكتب ككاتب»؟

هكذا نجد، إلى جانب قصص إسكي ورضا التي تشكّل معًا الإطار السردي الرئيس، محن زوجتيهما، بلقيس وراني. وصورتا هاتين المرأتين مرسومتان بتعاطف يفوق كثيرًا ما نجده بالنسبة إلى صورتي زوجيهما، كما يقترن بهما بعضٌ من أشدّ أحداث العمل إثارة: مثل حدث التفجير الذي وقع زمن التقسيم وأطاح «ديباج التواصل وواجب الانتماء» بعيدًا عن جسد بلقيس الأنثوي الهش، ولم يترك لها سوى «وشاح الشرف» الذي تلفّ نفسها به كملاذ وحيد والحدث الآخر، نحو نهاية العمل، عندما تتأمّل راني حياتها، وقد احتُجزَت مرّة أخرى في عزبتها الريفية، وراحت تطرّز ثمانية عشر شالًا تتعقّب فيها، بتصوير معقّد ومُلْغِز، فُسوق زوجها ووحشيته على طول مسيرته. وقويةٌ كذلك تلك الصور الأخيرة لبلقيس التي بدأت حياتها البالغة بعري قسر يسبّبه انفجار، وهي تلتفّ في النهاية، وقد تقدّمت في السنّ وانهزمت أحلامها، في حجاب أسود، كي تحافظ على مسافة دائمة بينها وبين العالم الذي يحكمه الذكور، والذي حُبِسَت فيه طوال حياتها. وبالمثل، فإنّ الحدث الذي تشنق فيه غود نيوز حيدر نفسها هروبًا من الطلب المتواصل المجنون على قدرتها على الإنجاب هو حدث مثير، ويتوافق مع أهوال واقعية تمامًا في مجتمعنا. حتى التصور الأولي لصوفية زينوبيا بوصفها تلك التي تكافح لتخرج الوحش من الجميلة النائمة هو بحدّ ذاته من ضمن التراث الأفضل للواقعية الغروتسكية. هذه صور قوية تمامًا.

لكنّ بلقيس وراني كلتيهما هما – في النهاية، وبصرف النظر عمّا تعانيانه من إذلال وإهمال على يد زوجيهما – مخلوقتان سخيفتان، ضحلتان، لا تقويان على شيء سوى الهذر (على «الطريقة النخبوية المسرحية»)، أو العطالة، أو علاقة رخيصة مع صاحب دار السينما المحلية، في أحسن الأحوال. وهما ليستا شريرتين كزوجيهما ولو من بعيد، وبينما تنهار بلقيس باطراد، فإنّ راني، بتطريز شالاتها، تتمكن أقلّه من الحفاظ على قدر من الكرامة. لكن كرامتها ذاتها هي كرامة استكانة. وعلاوةً على ذلك، فإنّ ما نجده، عمومًا، هو معرض للنساء الباردات والخامدات جنسيًا (أرجوماند، «العذراء ذات السراويل الحديدية»)، والمعتوهات والبلهاوات (العشرون عامًا الغريبة من طفولة زينوبيا)، والمتبلّدات تمامًا (فرح) والمدفوعات إلى اليأس (راني، بلقيس) أو الانتحار (غود نيوز حيدر)، أو اللواتي

يجسدن التفكك السوريالي التام وفقدان الهوية الفردية (الشقيقات شاكيل). وعلى العموم، فإنَّ كلّ امرأة، من دون استثناء، تُمَثَّل من خلال منظومة من الصور تتحدد بالجنس على نحوٍ مفرط؛ فإحباط الحاجة الإيروسيّة الذي يدفع بعضهن إلى الجنون وبعضهن الآخر إلى العدم، يبدو في كلّ حالة على أنّه الواقعة الأساس بين وقائع وجود المرأة. وما نجده، إذًا، هو انفصال فعليّ بين حوادث محددة يمكن أن تستثير ضروبًا حيّةً من التعاطف مع الشخصيات الأنثوية المرتبطة بها من جهة، وبنية تمثيل معمَّمة، من جهة أخرى، تتحول فيها كلّ واحدة من تلك الشخصيات ذاتها إلى شخصية كريهة ونابية في الأغلب.

4

لكنَّ لبّ المسألة هو تصوير صوفية زينوبيا، الفتاة التي كان يُفترض أن تكون صبيًّا، «المعجزة التي جرت على نحوٍ خاطئ»، الطفلة المعتوهة التي وُلدت محمرّة خجلًا، العار مجسّدًا. صوفية زينوبيا هي من يوفّر الصلة بين عنوان الرواية الصارخ وسردياتها الكثيرة المنفصلة الممتدّة، وهي في القلب من ذلك الاقتران بين العار والصفاقة الذي يولّد العنف الشامل، كما يقول لنا الكاتب مرّة بعد مرّة، وهي تحمرّ خجلًا، كما يُقال لنا، ليس من نفسها فحسب بل من العالم بأسره أيضًا. ففي عالم من الشرّ المطلق، حيث يُفترَض بكلّ ما يجري أن يثير العار لكن ما من أحد إلاّ وهو صفيق تمامًا، ليست صوفية زينوبيا، أو العار مجسّدًا، مجرد شخصية؛ فهي تُقَدَّم منذ البداية باعتبارها التجسيد الفعليّ لمبدأ الخلاص، إذا ما كان الخلاص، في هذا العالم غير البطوليّ وعديم الضمير، ممكنًا أصلًا.

يبدأ احمرار صوفية زينوبيا خجلًا منذ الولادة، بالطبع، وذلك لسببٍ بسيط يتمثّل في أنّها، مثل جميع الأطفال، كان منتظَرًا أن تكون صبيًا. وهذا العار اللانهائي الذي يبدأ عند الولادة ويمسك بتلابيب عمرها ربما كان ليغدو، في مسارٍ آخر مختلف، استعارةً مناسبة للطريقة التي قد يستكشف بها عمليات الجندرة الاجتماعية ذلك الجيلُ الذي يحسّ بالقصور الأنثوي الجوهري، وبالعار على أنّه سمة أنثويّة على وجه التحديد. لكنّ أمرين اثنين يحدثان بعد ذلك. أولهما أنّها تمرض، وتُصاب بالحمى الدماغية، ما يسبب لها تخلّفًا دائمًا، فتبدي دماغَ من هي

في السادسة من العمر في سنّ التاسعة عشرة. والمشكلة، الآن، مع استعارة المرض العقلي هذه هي أنّ ضغوط الجندرة وسيروراتها - وهي ضغوط وسيرورات اجتماعية وتاريخية الطابع، وتفرض على أعداد كبيرة من النساء احتمال التشوّه والعجز، لكنها يمكن أن تُقَاوَم وتُعْكَس بأفعال النساء أنفسهنّ - تُقَدَّم لنا في هيئة قصور فيزيولوجي لديها. وبذلك تغدو الرواية عاجزةً عن أن تنقل لنا، بأيّ أشكال غروتسكية قد تلجأ إليها، السيرورة التي يمكن أن تُستنزَف من خلالها، أو تُستعَاد، قدرات المرأة الفكرية والعاطفية. ولنتذكر هنا تلك الطرائق الكثيرة التي استُخْدِمَ بها التصوير الأدبي لقصور النساء الفيزيولوجي في تواريخ السياسات الجندرية السابقة والراهنة. لكن هذا التحول من الاجتماعي إلى الفيزيولوجي يلغي، في الأقلّ، إمكانية أن تستعيد المرأة المعنيّة، بمبادرتها الخاصة، السيطرة على جسدها، ناهيك بدماغها؛ ذلك أنّ عكس مثل هذه الحالات نادر الحدوث، وهي لا تقتضي فاعلية المريض بقدر ما تقتضي فاعلية الأطباء والمستشفيات. صحيحٌ أنّ ثمة معنى اجتماعيًا معينًا يضفيه خجل بلقيس، أمّها، من كون ابنتها طفلة بلهاء، أو تحوّل صوفية نفسها إلى موضوع للتدخلات الطبية، أو حتى بقاء زواجها غير مستوفىً جنسيًا؛ وصحيحٌ أنّ هذا التصوير قد يدفعنا لأن ندعوإلى مزيد من الانفتاح حيال مثل هذه المخلوقات المنحوسة، لكنّ الوضع الاجتماعي الأساس يبقى مستعصيًا والرواية ببساطة تخفق في الشفاء من هذا الإسقاط للاجتماعي في الفيزيولوجي.

علاوة على ذلك، يأتي عار صوفية، في سياق الرواية، لا ليشير إليها هي نفسها (إلى أنوثتها؛ تخلّفها العقلي) أو إلى عائلتها (التي تشعر حيالها بالعار للأمرين كليهما، الأنوثة والتخلّف) بل ليتركّز بصورة متزايدة على العالم كما تجده صوفية؛ فتغدو، على نحوٍ يكاد يكون حرفيًا، ضميرَ عالمٍ صفيق، أو مبدأ شرفه، إذا جاز التعبير. وهذا أيضًا إشكاليّ بعض الشيء، بمعنى أنّه عندما تُخْتَزَل الواجبات والالتزامات الأخلاقية المعقدة لضميرٍ اجتماعيّ إلى ما لا يزيد عن شعور العار المحدود، وعندما يُودَع هذا الضمير االمثقل بالعار في شخص عاجزٍ فيزيولوجيًا عن التفكير والسلوك المسؤول المستدام، فإنّ الكاتب يَحُولُ، بحكم الشروط ذاتها التي وضعها، دون احتمال أن يكون هذا الضمير قادرًا على تلمّس احتياجات التجديد الاجتماعي، أو حتى ذلك الضرب من اللياقة والبطولة اليومية

التي يقوى عليها ما لا يحصى من البشر العاديين. لا يني رشدي يكرر، في الرواية وكذلك في المقابلات التي تلتها، أنَّ المواجهة بين الصفاقة والعار لا يمكن أن تنتج سوى العنف. تمامًا! لكن العنف بحدّ ذاته ليس قادرًا على التجديد، ومن المشكوك فيه، على الرغم من فانون، أن يكون العنف في جوهره حتى فضيلة مطهِّرة. بعبارة أخرى، إنَّ الديالكتيك الذي يحكم الإطار المفهوميّ للرواية - ديالكتيك الصفاقة والعار، وتكثّفهما في انفجارات العنف - هو ديالكتيك مختلّ أساسًا؛ فالقيم الرمزية التي يخصّ بها رشدي صوفية زينوبيا تتخطى الشروط التي صاغ فيها وجودها. والتورية المزدوجة في اسمها - على كلمة «صوفيّ» وعلى اسم «زينب»، حفيدة النبي محمد ومحور كثير من الاتجاهات الشعبية المشتقة من الإسلام الصوفي - هي، في هذا السياق، مفرطة وأقرب إلى المزاح المتباهي الذي يستحمق الآخرين.

يتضح هذا ما إن نتذكر مراحل تصاعد عنفها. والاستعارة الحاكمة لهذا التصاعد - الوحش الخارج من داخل الجميلة، في حين أنَّ الجميلة نفسها هي أيّ شيء ما عدا كونها جميلة بأيّ معنى تقليدي - هي من جديد استعارة بديعة ضمن تقليد الغروتسك، والفكرة السياسية المنقوشة في هذه الاستعارة - حق المرأة الأصيل في أن ألا تكون دمية بل مقاتلة - هي فكرة قويّة بالمثل. لكن حسّ الانزعاج يتأتّى عن الطريقة غير المنطقية والزائفة التي تراكم فيها حالاتها العنيفة وعن ما تغدو عليه هي نفسها (مدمّرة للرجال والحقول والحيوانات؛ وحش بأربعة قوائم) قبل أن تبلغ هدفها: قتل زوجها، «البطل الهامشي»، عمر الخيام شاكيل. ويأتي أول اندلاع للعنف من هذا القبيل في سن الثانية عشرة عندما تقتل مئتين وثمانية عشر ديكًا روميًا بالتذاذٍ عربيد: «اقتلعت صوفية زينوبيا رؤوسها ثم امتدّت يداها إلى أسفل في أجسادها لتخرج أحشاءها من أعناقها»[15]. وتفسير هذا بسيط بما فيه الكفاية، بالطبع: «اثنا عشر عامًا من الإذلال بلا حبّ تترك أثرها حتى في أبله»[16]. ويأتي الاندلاع التالي، البريء بالمثل، من وجهة نظر الكاتب، في يوم

(15) Rushdie, *Shame*, p. 150.

(16) Ibid., p. 149.

زواج شقيقتها حين تحاول أن تفعل بصهرها ما سبق لها أن فعلته بالديوك الرومية، لكنها تكتفي بفتل عنقه وتشويهه تشويهًا دائمًا وضع حدًّا لمسيرته كلاعب بولو. والتفسير بسيط تمامًا مرّة أخرى: «انصبّ في روحها بالغة الحماسية فيض عارم من العار» في تلك الظروف التي كان يجري فيها الزواج، كما يُفترَض[17]. غمٌّ شديد في حالة، حسّ الشرف في حالة أخرى! لكنّ ما هو أعظم يأتي بعد ذلك. حينها، كانت السنون قد مرّت وتزوجت من شاكيل الذي حُظِّرَ عليه النوم معها وراح ينام مع شهبانو، خادمتها، بدلًا من ذلك. وتبدأ صوفية بالتساؤل عن الجنس والأطفال ومعنى الزواج ذاته، وخيانة شاكيل؛ كان دماغها في ذلك الوقت دماغ فتاة في السادسة! وفي يوم تخرجُ من البيت - بسبب الإحباط والغضب، على ما يبدو - وتلتقط أربعة رجال، وتجامعهم، وتقتلهم، وتعود إلى المنزل وعلى حجابها المني والدم. المقطع المركزي في هذا الحدث جدير بالاقتباس:

> العار يسير في شوارع الليل. في الأحياء الفقيرة أربعة شبّان تخترقهم تلك العينان الرهيبتان اللتان تهبّ نارهما الصفراء القاتلة من شبك الحجاب مثل ريح. يتبعونها إلى مكبّ قمامة الهلاك، جرذان تتبع فلفلها، بشرٌ آليون يرقصون في الضوء الغامر المنبعث من العينين المحجبتين بالسواد. تستلقي؛ وما أخذته شاه بانو على عاتقها يُفعَلُ أخيرًا لصوفية. أربعة أزواج يتناوبون. أربعة يدخلون ويخرجون، ومن ثمّ تصل يدها عنق الصبي الأول. الآخرون لا يزالون ينتظرون دورهم. والرؤوس تُقذَف عاليًا، غارقةً في الغيوم المتناثرة، فلم يرها أحد تسقط. تنهض، تمضي إلى البيت. وتنام؛ يهمد الوحش[18].

في هذا المقطع، تغدو صوفيةُ الأسطورة الأقدم بين الأساطير المعادية للنساء: العذراء التي هي مصّاص دماء فعليًا، المغوية التي تغري الرجال لقتلهم ولا سبيل إلى مقاومتها، مصّاصة الدماء والمغوية التي ليست موضوعًا لتلاعب الرجال بل ملتهمة للمنحوسين منهم. وهي بذلك تكتشف ذاتها «الحقّة»، وتغدو المعاكس لا للابنة الأخرى في الرواية، أرجوماند، «العذراء ذات السراويل الحديدية»

(17) Ibid., p. 186.

(18) Ibid., p. 242.

(كاريكاتير رشدي لبناظير بوتو) فحسب، بل المعاكس أيضًا للذكر المسلم الذي تُحِلّ له الشريعة الإسلامية زوجات أربع: وما تفعله بـ «أزواجها الأربعة» هو، بالطبع، أكثر تطرفًا بكثير، ربما لأنّ تخلّفها العقلي أشدّ من أن يضاهيه كِبَر شهيتها الجنسية فضلًا عن حقدها.

تمضي صوفية إلى البيت وتنام، لكنّ من الواضح أنّها مسألة وقت فحسب قبل أن تهرب من جديد، إلى الأبد هذه المرّة، «لأنّ الحيوان اللاحم ما إن يتذوّق الدمّ حتى لا يعود بمقدورك خداعه بالخضار بعد ذلك»، ولأنّ «العنف الذي وُلِدَ من العار... يعيش الآن حياته الخاصة تحت جلدها»[19]. وهي تهرب، لكن «ما يجول الآن طليقًا في الفضاء المتطامن لم يكن صوفية زينوبيا شاكيل على الإطلاق، بل شيء أشبه بمبدأ... مقصلة بشرية... تحزّ رؤوس الرجال»[20]. وسرعان ما تكفّ عن كونها إنسانًا حتى بالمعنى الحرفي، وتصبح، من بين الأشياء كلّها، «نمرًا أبيض» بـ «رأس أسود، وجسد شاحب أجرد، ومشية خرقاء»؛ و«راحت القصص عنها... تَرِدُ من جميع أنحاء البلاد»[21]:

> حوادث قتل للبهائم والرجال، غارات على قرى في الظلام، قتلى من الأطفال، قطعان مذبوحة، عويلٌ مروّع[22]. ... تواصلت عمليات القتل: مزارعون، كلاب شاردة، ماعز. شكّلت حوادث القتل حلقة موت حول المنزل؛ بلغت ضواحي المدينتين، العاصمة الجديدة والمدينة القديمة. حوادث قتل لا ناظم لها ولا سبب، تُرْتَكَب، كما يبدو، حبًّا بالقتل، أو إرضاءً لحاجةٍ شنيعة[23].

وعلى نحوٍ غير متوقّع، يلوح ما يعتبره الكاتب معنى هذه الأشياء كلّها لعمر الخيام شاكيل، زوجها وطبيبها الذي لم يكن حتى ذلك الحين سوى الصفاقة مجسّدةً:

---

(19) Ibid., p. 268.

(20) Ibid., pp. 268-270.

(21) Ibid., p. 280.

(22) Ibid.

(23) Ibid., p. 287.

أوّل مرّة في حياتها... تلك الفتاة حرّة. تخيّلها فخورةً؛ فخورةً بقوتها، فخورة بالعنف الذي كان يجعلها أسطورة، ويحول دون أن يقول لها أحدٌ ما يجب أن تقوم به، أو ما يجب أن تكون عليه، أو ما كان يجب أن تكون عليه ولم تكن؛ أجل، لقد ارتفعت فوق كلّ شيء[24].

هذا، بالطبع، كلام رشدي نفسه؛ فما من شيء في شخصية شاكيل يشير إلى أنّه قادر على القيام بمثل هذا الفعل من الفهم وسعة الخيال. لكنّ هناك ما هو مقلق للغاية في شأن فكرة «الحرية» التي تكمن في الارتفاع «فوق كلّ شيء» (في لحظة باكرة من الرواية، كنا قد وقعنا على فكرة «الطفو بعيدًا»)، وتجعل المرء قادرًا على ارتكابِ عنفٍ عديم الحسّ وبلا حدود. وإذا ما كان هذا ما تغدو عليه صوفية زينوبيا، فإنّ من العسير على القارئ، بسبب هذه البلبلة الأخلاقية، أن يتعاطف معها في ذلك الحدث الأخير حيث تتمكن أخيرًا من قتل عمر الخيام شاكيل نفسه. ففي ذلك الوقت، ما عاد الأمر مواجهةً بين الصفاقة والعار بل، الأحرى، بين رجل من الواضح، بالطبع، أنّه مُقْعَد أخلاقيًا، وامرأة غدت وحشًا، بالمعنى الحرفيّ لا الاستعاريّ.

تطرح صورة صوفية زينوبيا هذه - متضافرة مع صورتيّ بلقيس وراني اللتين ناقشناهما آنفًا وصورة أرجوماند («العذراء ذات السراويل الحديدية») التي لم تُتَح لنا فرصة مناقشتها كما ينبغي - سؤالًا أساسيًا حول رؤية رشدي للعالم عمومًا والنساء خصوصًا. فبالنظر إلى تشديد رشدي نفسه على أهمية النساء في العار[25]، فضلًا عن تصوره لصوفية بوصفها مبدأً للشرف والخلاص، يبدو أنّه صاغ كاريكاتورًا مريعًا لما يمكن أن تكون عليه المقاومة الأنثوية لضروب القسوة؛

---

(24) Ibid., p. 281.

(25) يعلن رشدي، في لحظة متقدمة من الرواية:

حسبتُ، قبل أن أبدأ، أنّ ما هو بين يديّ يكاد لا يعدو حكايةً ذكورية. ... لكنّ الغلبة كانت للنساء كما يبدو؛ زحفن من هوامش القصة ليطالبن بإدراج مآسيهنّ وتواريخهن وهزلياتهن، وأجبرنني أن أصوغ سردي بطرائق بالغة التعقيد والالتواء، وأن أرى حبكتي «الذكرية» تنكسر، إذا جاز التعبير، عبر موشورات جانبها المعاكس و«الأنثويّ». ويخطر لي أنّ النساء يعرفن بدقّة ما هُيِّئْنَ له: أنّ قصصهن تفسّر قصص الرجال، بل وتحتويها. يُنظر: Ibid., p. 189.

حيث تغدو المرأة نفسها، في هذه الطبعة، مُغْتَصِبَةً. ونظرًا إلى اقتران خيال رشدي الوثيق بصور الانحطاط العام والخراب الاجتماعي الذي لا قيام منه، تخفّ قدرته كثيرًا على تصور إمكانية فعلية لقيام البشر الموجودين في واقعنا الاجتماعي المعاصر بمشاريع للتجديد، إلى درجة أنّه حين يحاول، نحو نهاية الرواية، أن يفتح إمكانيةً لهذا التجديد، على هيئة هروب صوفية - وكذلك عودتها، مثل آلهة النقمة والمصير اليونانية نيميسيس وآلهة الانتقام المفترسة - فإنَّ القوى التي يهبها إيّاها، ككاتب، في لحظة انتصارها هي قوى التدمير وحده. وما يشير إلى مزاج الرواية بكاملها أنَّ براءتها ذاتها، بما فيها براءتها من ضروب الفساد الاجتماعي في عالم رشدي المتخيَّل، ليست سوى براءة المجنون والمتخلف عقليًا؛ فإذا ما كان صحيحًا أنّها الشخص الوحيد الذي يمتلك أخيرًا طاقة المعارضة والفوز، فإنَّ هذه الطاقة ذاتها تضرب بجذورها - حرفيًا، كما تخبرنا الرواية - في حمّى الدماغ. وعلاوة على ذلك، فإنَّ قوتها ليست مدمّرة فحسب بل عمياء أيضًا، فهي قبل أن تنتقم من معذّبيها، لا تترك ركنًا ولا شقًّا من البلاد إلا وتطوفه، كما يقال لنا، مفترسةً البهائم والبشر، مدمرةً الحقول، وخالقة الرعب. وهذا الضرب من الصورة الذي يضفي طابعًا رومانسيًا على العنف بوصفه خلاصًا ذاتيًا، لا يتمتّع، بالطبع، بأيّ قدرة على تصوير سيرورات التجدد. وهي علاوة على ذلك مرتبطة، بأشدّ الطرائق إثارة للخلاف، بأساطير إمبريالية ومعادية للنساء: صورة المقاتل من أجل الحرية بوصفه إرهابيّ معتوه، صورة المرأة الحرّة - أو الساعية إلى الحرية - بوصفها مصاصة دماء، أمازونيّة، بهيمة ملتهمةٌ للرجال.

ما يوضحه تصوير صوفية زينوبيا هو مرّة أخرى الطبيعة المحدودة، بل والمعادية للنساء التي تَسِمُ التنميط الذي يضمّنه رشدي طيفَ تجربة النساء بكامله. وكما أشرت أعلاه، ثمة في العار حوادث كثيرة يتضح فيها الإحساس باضطهاد النساء ذلك الاتضاح الكافي؛ ويمكن المرء، في واحد من ردات الفعل على ذلك، أن يشفق على ضحايا هذا القمع، بطريقة تشبه كثيرًا طريقة البرجوازية الليبرالية التي لا تني تشفق على الفقراء. كما يمكن المرء أيضًا أن يقرّ ضمن حدود، في ما يتعلق بالبنية العامة لتمثيل رشدي النساء، أنَّ كثيرًا من النساء يُدفَعْنَ بلا شكّ في الحياة الفعلية إلى الجنون والعنف والرهاب والعته. لكنّ النساء لسن مجرد

ضحايا للتاريخ، بأيّ معنى جوهريّ؛ الأساسي أكثر بكثير، أنَّ النساء صمدن في وجه محن ثقيلة، وصنعن التاريخ. لم يكن الجنون، ولا السعار الجنسي، ولا انعدام الوجود، ولا حمّى الدماغ بالأشياء كثيرة الشيوع بوجه عام. وكثيرًا ما قامت الأغلبية الساحقة من النساء بعمل منتج خصيب (لم يقتصر على التكاثر). ومثل أولئك الرجال الذين يقومون بعمل منتج، أقمن علاقةً مع المجتمع والتاريخ هي أساسًا علاقة واسعة الخيال، رؤيوية، جماعيّة، وتجديديّة. وغالبًا ما كانت الحاجة الإيروسية مهمة، بالنسبة إلى النساء كما بالنسبة إلى الرجال، لكنها لم تكن الرغبة الوحيدة إلا في حالات نادرة، خارج ضروب أخرى من الحب والتضامن، في حين كان العمل، بالنسبة إلى الأغلبية العظمى، أكثر أهمية بكثير؛ فالنساء لسن مجرد أجساد إيروسية، شأنهن في ذلك شأن الرجال. ولذلك ثمّة ما هو منحرف جوهريًا في منظومة من الصور تفرط، حين يتعلق الأمر بوصف النساء، وفي تثمين المناطق الإيروسية، وما هو خارج عن المنطق، ومعتوه، وشيطاني. وهذا يعني أنَّ ثمّة خطأً قاتلًا في رواية ينبغي الإشفاق على كلّ امرأة فيها، وتثير معظم نسائها الضحك، وبعضهن يثرن الخوف، لبعض الوقت في الأقلّ، لكنَّ أيًّا منهنّ لا يمكن أن تُفهَم بالعلاقة مع تلك المشاريع الأساسية في البقاء والظَّفَر التي هي صنع التاريخ ذاته. هجاء السادة شيء، وشيء آخر مختلف تمامًا تقديمُ صور للنساء مثل هذه تقشعر لها الأبدان - تقشعر لها الأبدان فحسب - على نحوٍ وثيق الصلة بالصور النمطية السائدة.

أحسبُ أنَّ عجز رشدي عن إدراج احتمالات التجديد في العالم الغروتسكي لإبداعه التخيلّي يمثّل خللًا مفهوميًا من نوع أساسي. وهو يتحدث في الرواية، مرّة بعد مرّة، عن «بلد». لكن ما يقدّمه لنا هو، إلى حدّ بعيد، صورةُ عالَمِ طبقتِهِ الحاكمة الوحشيّ والخانق. وهو يبدو عارفًا بذلك العالم أحسن المعرفة، لكن الغرق في صورة الحكّام بوصفها صورة «البلد» ذاته هو سقطة، في اعتقادي، لا في السياسة فحسب، وقد جرى تصوّرها على نحوٍ ضيق، بل أيضًا في التخيّل الاجتماعي. من هنا، تلك الواقعة اللافتة المتمثّلة في أنّه في حين لا ينِي رشدي يتحدث عن السياسة، نجد أنَّ جميع الأفعال السياسية الممثّلة في قالب الرواية هي ديماغوجية، أو انتهازية أو مصلحية أو قاسية أو وضيعة في أحسن الأحوال. وهذه السياسة في

معظمها مهزلة، وهي مأساة في بعض الأحيان، لكنها عاجزةٌ أبدًا عن إنتاج مقاومة للاضطهاد، وتضامن، وسلوك بشري سليم، أو أيّ نوع من أنواع الجماعة البشرية. وعلى الرغم من كلّ ما في عالم رشدي المتخيَّل من فكاهة بديعة، فإنّه، في افتقاره إلى الحبّ، يكاد يكون عالمًا أورويليًا. وهذا أيضًا، يقع الموقع المتّسق الملائم. فحين لا تشتمل رؤية عالمك المتخيل السياسية على أولئك الذين يقاومون أو يحبّون أو يتصرفون بأيّ قدر من السلامة أو الشجاعة، فسوف تستنتج - كما يفعل رشدي في «أسوأ حكاية في التاريخ» التي تأتي في الصفحات الأخيرة من الرواية - أنّه بلد خان فيه الأخ أخاه على مدى أجيال! وأنّ تاريخ باكستان الآن يعج بالخيانات، بالطبع، شأنه شأن تاريخ الهند. لكن فكرة دوام الخيانة وانتشارها - بعبارة أخرى، هذه الفكرة الأورويلية التي مفادها أنّ البشر لا ينفكّون يخون واحدهم الآخر دائمًا - هي ما يمنح هذه الرواية خاصيتها الاستثنائية تمامًا: الافتقار إلى الحب. ومثل هذه الرؤية القاتمة للإمكان البشري هي ما يمكن الوقوع عليه في رواية أورويل 1984 أو في رواية نايبول منعطف النهر.

ثمّة صلة، كما أعتقد، بين رؤية العالم هذه وطريقة رشدي في تمثيل النساء. وكنتُ قد بيّنت أنّ مسألة تمثيل النساء هذه هي مسألة مهمة سواء لأنّ قضية معاداة النساء هي قضية محورية دائمًا في أيّ نوع من المشاريع المعارضة، أم لأنّ تمثيل النساء الموجودات في الرواية يوفّر لنا، بغياب ضروب التمثيل الأخرى لأيّ شريحة ثانية مضطهَدة، إشارات حاسمة إلى البنية العامة لضروب التعاطف التخيّلية التي يبديها رشدي. وأحسب أنّ هناك نقطتين جديرتين بأن تطرحان هنا. الأولى هي أنّ أيّ تمثيل للنساء، سواء في التخيل أم في الحياة، مرتبط بالجندر، بلا شكّ، لكنّه مرتبط أيضًا بما يتعدّى العلاقات الجندرية؛ ويكاد يكون دائمًا مؤشّرًا إلى بنية شعورية أوسع بكثير وإلى شبكة سياسية أعقد بكثير. بعبارة أخرى، ما حاولت القيام به ليس أن أقرأ الرواية قراءة وافية بل أن أقرأها قراءة أعراضية: بالتركيز على عَرَض أساسيّ وحيويّ واحد لكنّه يمكن أن يوفّر لنا أيضًا، وفي الوقت ذاته، شيئًا من فهم البنية ككلّ. والثانية، هي أنّ السياسة لا تبدو لي مسألة معارضة بقدر ما تبدو مسألة تضامن؛ فمن الأسهل دائمًا أن ندين الطغاة ونؤكد، بدلًا من ذلك، قيمًا عمومية - «حرية، مساواة، أخوة»، مثلًا، كما يفعل رشدي نحو نهاية

الرواية[26] - لكن الأصعب دائمًا هو الانتماء إلى ضروب محددة من الممارسة، لا نتصورها من حيث القيم التي تخدمها باعتبارها حكمًا على التاريخ، بل بوصفها تضامنًا مع جماعات من الأفراد، مختلّة وبطولية في آنٍ، تعمل ضمن ذلك التاريخ، من مواقع اجتماعية وسياسية محدَّدَة.

5

بصرف النظر عن ضروب الخيارات الأخرى التي كان يمكن رشدي أن يتّخذها أو لا يتّخذها، فإنَّ ذلك الضرب من السياسة مُسْتَبْعَدٌ بالنسبة إليه بحكم الموقع (ما بعد) الحداثيّ الذي يختاره لنفسه وبحكم مدى تثمينه تجربة «الهجرة» وعدم الانتماء. وهذا واضح بما فيه الكفاية في العار، لكنه أكثر وضوحًا في كتابته المباشرة غير القصصية. ولإلقاء الضوء على هذه النقطة، أريد أن أنظر بإيجاز إلى قطعتين له اخترتهما اعتباطًا نوعًا ما: مقالته القصيرة عن غونتر غراس وتعليقه المُحْكَم والممتع، «خارج الحوت»، على سيلِ الأفلام التي ظهرت مؤخّرًا عن الراج البريطاني[27]. واختياري اعتباطي بمعنى أنَّ هاتين القطعتين ليستا أكثر أو أقلّ تمثيلًا من سواهما؛ لكني اخترتهما لأنهما جاءتا بعد العار مباشرةً ولأنهما قصيرتان ومبتكرتان ممتعتان من بعض النواحي، ومربكتان في جوّهما ما بعد الحداثيّ الصريح.

تبدأ المقالة عن غراس، مثلًا، كما يلي:

> في صيف عام 1967، عندما كان الغرب - ربما آخر مرّة - واقعًا في براثن مرض التفاؤل، وعندما كانت عُصَيَّةُ التفاؤل المجهرية غير المرئية قد جعلت شبابه يعتقدون أنَّ الغلبة ستكون لهم ذات يوم، وعندما لم تكن

(26) Ibid., p. 278.

(27) نُشرت المقالة الموسومة «عن غونتر غراس» أصلًا في: Salman Rushdie, «On Günter Grass,» *Granta*, vol. 15 (1987).

أمّا «خارج الحوت» («Outside the Whale») فنُشرت أولًا في: Salman Rushdie, «Outside the Whale,» *Granta*, vol. 11 (1983).

ثمَّ ظهرت ثانيةً في: Salman Rushdie, *American Film* (January-February 1985).

وأعيد طبع المقالتين مؤخّرًا في: *Imaginary Homelands* (London: Viking, 1990),

وهي مجموعة من كتابات سلمان رشدي غير القصصية، أخذنا منها المقتبسات التي سنوردها.

> البطالة بتلك الأهمية وكان المستقبل لا يزال موجودًا، وعندما كنت في العشرين من العمر، اشتريت من مكتبة في كامبردج نسخةً ورقية الغلاف من ترجمة رالف مانهايم الإنكليزية لرواية غراس طبل الصفيح. في تلك الأيام كان لدى الجميع أشياء يفعلونها أفضل من القراءة. كانت هناك الموسيقى وكانت هناك الأفلام وكان هناك أيضًا، لا تنسوا، العالم الذي يجب تغييره. ومثل كثيرٍ من معاصريَّ قضيت أيام الدراسة مسحورًا ببونويل، وغودار، وراي، وفايدا، وويلز، وبيرغمان، وكوروساوا، ويانشو، وأنطونيوني، وديلان، ولينون، وجاغر، ولينغ، وماركوزه، وبلا شكّ، القرين ذي الرأسين المعروف لقرّاء غراس باسم ماركينْجِلز. ... كانت جوازاتي، الأعمال التي أعطتني التصاريح التي احتاج إليها، كتاب الحسّ السينمائي لسيرجي إيزنشتين، وقصائد تيد هيوز في مجموعته «الغراب»، وعمل بورخيس قصص، ورواية ستيرن تريسترام شاندي، ومسرحية يونسكو الخرتيت، وفي ذلك الصيف، في عام 1967، طبل الصفيح[28].

أوردتُ الجملتين الأخيرتين في المقطع أعلاه («ومثل كثيرٍ من معاصريَّ...» وما يليها) كي أنقل إحساسًا بنوع التأثيرات والبيئات الثقافية التي ساهمت في صنع نمط المخيّلة التي لدى رشدي. لكنني أكثر اهتمامًا هنا بالأقوال التي سبقت هاتين الجملتين. من الواضح أنَّ النبرة هجائية، بل وتهكمية، والحماقات المدرجة هنا ليست حماقاته بالطبع بل حماقات الغرب، كما يقول لنا. والمراد من نبرة الهزء هو بَذر الاضطراب في معنى المقطع ذاته. لكن بمقدورنا، على الرغم من هذه الاستراتيجيا، أن نكتشف الميل إلى تكرار مُبتَذَلات الثقافة الرفيعة المتروبولية وحتى أغلاطها، من دون تفكير تقريبًا. من المشكوك فيه، على سبيل المثال، أنَّ شيئًا يُسمّى «الغرب» كان، في صيف عام 1967، «في براثن مرض التفاؤل»؛ كانت تلك السنة التي بدأ فيها الفيتناميون أخيرًا تركيز قواهم في ما بات يُعرَف باسم الهجوم تيت، ولم يكن جزءٌ من «الغرب» في الأقلّ - الإمبريالية الأميركية، على سبيل المثال - «متفائلًا» على الإطلاق. ومن المشكوك فيه بالمثل أن يكون «التفاؤل» على هذا النحو - فكرة أنَّ «المستقبل لا يزال موجودًا»، والأمل في

---

(28) Rushdie, «On Günter Grass,» p. 276.

«أنَّ الغلبة ستكون لنا ذات يوم»، والقناعة أنَّ هناك «العالم الذي يجب تغييره» – «مرضًا» (عُصَيّة مجهرية، غير مرئية، كما يخبرنا هازلّا). والحال، إنَّ تفكّه المرء، في وقت لاحق، على غرارة شبابه شيء، وأنْ يعلّمه النضج أنَّ إقامة علاقة رؤيوية مع الواقع هي حماقة بحدّ ذاتها، وأنَّ الأدب ترياق لمثل هذه الحماقات، هو شيء آخر يعني المساهمة، غير المتعمدة ربما، في ذلك الضرب على وجه التحديد من النزعة الانسحابية السلبية التي يبدو رشدي نفسه رافضًا لها شكليًا في أجزاء أخرى من هذه المقالة القصيرة وفي كثير من الكتابات الأخرى.

غدا اليأس الآن، في عصر الرأسمالية الراهنة وفي أعقاب الحداثة الرفيعة، عنصرًا مكوِّنًا في الثقافة البرجوازية المعاصرة، وهو يتضافر عَرَضًا مع ضروب كثيرة من اللذائذ الخاصة، حيث ينسى المرء، حين يقع على صيغ مثل «لا مستقبل» وما إلى ذلك، أيَّ رؤية قاتمة للإمكان البشري يشير إليها هذا النوع من التفكير. ولعلَّ عدم ارتياح رشدي لمثل هذه القتامة هو ما دفعه لأن ينهي المقالة، شكليًا، بكلمة «أمل». لكننا نرى، قبل أن نأتي إلى تلك النهاية الشكلية، بعض الطرائق الأخرى المميزة التي يساهم رشدي من خلالها في هذا الجوّ الثقافي. وعلى سبيل المثال، هو يتحدث أولًا عن غراس وعن نفسه على أنهما «مهاجران»، بالمعنى الحرفي للكلمة، باعتبارهما فردين ولدا في مجتمع وهاجرا إلى مجتمع آخر، وهو يقول، في هذا الصدد، بعض الأشياء الألمعيّة. لكنه يمضي بعد ذلك ليوسّع معنى «الهجرة» ويضعها على مستوى أنطولوجيّ كونيّ: «جميعنا مهاجرون»، كما يقول، بمعنى أنّ «جميعنا نعبر الحدود». وهذا صحيح أيضًا، وإن يكن على نحوٍ مبتذل جدًا من الأنحاء. لكن المشكلة تأتي عندما يتابع، بعد أن يعرّف الهجرة بأنّها «استعارة» للشرط الإنساني ذاته»، ليقول إنّ المهاجر «كائن استعاري» وأنَّ «الذكاء المهاجر يضرب بجذوره في ذاته» لأنّه يفهم «طبيعة الواقع المصطنعة». والآن، إذا ما كان المهاجر كائنًا استعاريًا، وإذا ما كنّا «جميعنا مهاجرين»، فمن الواضح، عندئذٍ، أننا جميعًا «كائنات استعارية»، كما أنَّ الواقع نفسه «مصطنع» ليس بمعنى أنّ كثيرًا منه من صنعنا فحسب بل أيضًا بالمعنى الأكثر مثالية وحداثيّة الذي مفاده أنَّ الحياة لا وجود لها خارج استعاراتها. وإذا ما كان الواقع «مصطنعًا» فحسب (كلمة «مُنْتَج» هي كلمة أخرى يستخدمها رشدي في هذا السياق)، فمن الواضح

أن لا خيار أمام ذكاء الكاتب سوى «أن يضرب بجذوره في ذاته». عندئذٍ تكتمل الرابطة بين اليأس الاجتماعي وفقدان الواقع بالمعنى الحرفيّ والنرجسية. ضمن هذه المحمولات الأيديولوجية، ما نوع «الأمل» الذي يتحدث عنه المرء حين يختتم مقالته بتلك الكلمة؟ هنا، أيضًا، كلام رشدي، في الجملتين اللتين تسبقان جملة «الأمل»، له دلالته:

> تدبيج المراثي هو في الواقع واحد من الردود المناسبة التي يمكن للكاتب أن يبديها عندما يحلّ الظلام باكرًا. أمّا خارج قصّه، في أنشطته السياسية وكتاباته، فيبدي غراس ردًّا آخر، مناسبًا بالمثل. ما يقوله هذا العمل هو: لم نَمُتْ بعد.

الافتراض هو أنَّ الظلام «يحلّ باكرًا»؛ مرّة أخرى، ما من مستقبل. لذلك يكتب المرء المراثي، بقدر ما تكون الكتابة القصصية هي المعنيّة. أمّا المقاومة، بوصفها كذلك، فتنتمي إلى مجالات أخرى: الأنشطة السياسية والكتابات السياسية المباشرة. بعبارة أخرى، لا يمكن للفنّ أن يكون سوى فنّ اليأس؛ وكلّ شيء آخر يفعله المرء إنّما يفعله في غير مكان. لكن كلّ ما يسع المرء قوله، حتى في تلك المجالات الأخرى، هو «لم نَمُتْ بعد». الافتراض هو مرّة أخرى أنَّ القيامة، نهاية العالم الشيطانية، وشيكة. سوف نموت جميعًا عمّا قريب، وما ضحكنا، إذا ما كان ضحكًا في أي حال من الأحوال، سوى ضحك اليوم الذي يسبق نهاية العالم. بعبارة أخرى، نحن لا نفعل ما نفعله لأننا نأمل في أن نغيّر أيّ شيء، بل لأنَّ ضرورةً وجوديةً ما قدّرت لنا أن نفعله؛ هكذا نعود إلى صيغة بيكيت - «لا أستطيع أن أكمل ... سوف أكمل» - وهي الصيغة التي يوردها رشدي نفسه محبّذًا في مقالته الأخرى، «خارج الحوت».

لا مجال هنا لتقديم قراءة مفصّلة لتلك المقالة الغريبة: غريبة بمعنى أنّها حسنة جدًا من مناحٍ كثيرة لكنها، في النهاية، مشوبة بعمق بجماليات اليأس عند رشدي. ومن بين أكثر الأشياء فيها غرابةً أنَّ رشدي، بعد أن ينقد أورويل نقدًا بديعًا - ولا سيما مقالته التي أخذ منها رشدي نفسه عنوانه - وبعد رفضه النزعة الانسحابية السياسية التي ينصح بها أورويل في هذه المقالة، يمضي ليُبدي لا ذلك النوع ذاته من الحساسية الذي أبداه في مقالته عن غراس فحسب، بل أيضًا ما

يبدو أنّه يتقاسمه مع أورويل من قدرة مميزة على النطق بأفكار متناقضة تمامًا في الوقت عينه. هكذا، يصعب أن نعرف أين يقف فكريًا حين يقول، مثلًا، في جمل متالية لفقرة واحدة، «نحن جميعًا شَعَّعَنَا التاريخُ، وبتنا مُشِعِّين بالتاريخ والسياسةَ التي هي تاريخٌ قيد الفعل» و«السياسة تتقلّب بين المهزلة والمأساة، وهي في بعض الأحيان... كلتاهما معًا». والآن، إذا كانت «السياسة تتقلّب بين المهزلة والمأساة»، وكانت أيضًا «تاريخًا في قيد الفعل»، فما الذي يقوله رشدي بالضبط عن «التاريخ» الذي «شَعَّعَنَا» جميعًا؟ هل يقول إننا شُعِّعْنَا بـ«مهزلة ومأساة» التاريخ؟ من الطبيعي، إذًا، أن نجد رشدي في نهاية تلك الفقرة يستشهد بصيغة بيكيت محبّذًا، «لا أستطيع أن أكمل... سوف أكمل». مرّةً أخرى، المشكلة هي أنّه إذا ما كان هذا الضرب من الإنهاك العالمي هو المكان الذي يتّخذ فيه المرء موقفه، وإذا ما كان التاريخ قد نُبِذ بوصفه «مهزلة ومأساة»، فما الذي يدفع المرء أصلًا لينازع أورويل؟ في النهاية، كان أورويل أيضًا قد أفسح لما اعتبره «السياسة» مجالًا واسعًا في كتاباته، ورأى هو أيضًا أنّ السياسة مأساة حينًا، ومهزلة في أكثر الأحيان.

6

ليس هذا التوازي مع أورويل بالمسألة الثانوية. ولا شكّ في أنّ مناقشةً سياسيةً لأعمال رشدي باتت الآن بالغة الصعوبة في أعقاب الإرهاب الذي أطلقه ضدّه رجال الدين الذين يحكمون إيران. ولكن في تلك الأيام السابقة - عندما لم تكن حياته معرضة للخطر، وعندما اقتحمت رواياته أطفال منتصف الليل والعار المشهد الدولي، وتلقّتا احتضانًا متساويًا من *New Left Review* والنيويورك تايمز - كانت مدهشةً حقيقةُ أنّه لم يَنَلْ منذ أورويل كاتبٌ سياسيٌ ذو خلفيّة استعمارية - وكاتبٌ يعلن أنّه اشتراكي - القدرَ ذاته من الإعجاب من اليمين واليسار. فإلى جانب افتقار قصصه إلى الحبّ، واقتحامات متكررة تقتحمها مسحةٌ من معاداة النساء، وإيمان عفوي معين بكونيّة الخيانة - مما كان أورويل أيضًا قد بدأ بإظهاره منذ كتاباته الأولى، منذ أيام بورميّة وصاعدًا - عبّأ رشدي أيضًا موقف عدم الانتماء ذاك، موقف الفرد المتوحّد الذي يشغل موقعًا أخلاقيًا رفيعًا فوق «اختلافات السياسة» (عبارة رشدي)، ليطلق إداناته لكلّ من اليسار واليمين على

السواء: إنديرا غاندي، جنرالات باكستان، الأحزاب الشيوعية، الناكسال[29]، نجوم السينما، الأنبياء، الحظر القصير الأجل لصحيفة *La Prensu*. يمكن المرء، في قضيةٍ معينة - مثل العنصرية، التديّن، الدكتاتورية، الإمبراطورية وما شابه - أن يتّخذ موقفًا، وأن يتكلّم على نفسه بوصفه يساريًا، بوجهٍ عام، كما كان يفعل أورويل نفسه في كثير من الأحيان. لكنّ العالم الذي أعطى خيال المرء وقصصه ما فيهما من طاقة ما عاد فيه أيّ يسارٍ فعليًا وجماعةٍ مُمَارِسةٍ قائمة يشعر هذا المرء أنّه مرتبط بهما بأيّ طريقة جوهرية من الطرق، متحملًا تلك الأخطار والقيود والمعاناة التي غالبًا ما ينطوي عليها مثل هذا الارتباط ومكافحًا إيّاها. لقد «طفا المرء «مبتعدًا» عن كلّ هذه الأسس، بل وبات لا ينِي يدين، دونما تمييز، كلّ ما تركه وراءه». في وقتٍ سابق، وصولًا إلى صميم الحداثة، كان خراب الذات هذا لا يزال يُعاش في أكثر الأحيان على أنّه خسارة. وما فعلته ما بعد الحداثة هو على وجه التحديد تثمين لذائذ عدم الانتماء الذي بات يجري التدرّب عليه كأنّه يوتوبيا، حتى إنّ عدم الانتماء إلى أيّ مكان بات يُفَسَّر على أنّه الانتماء إلى كلّ مكان بما فيه من لذّة دائمة.

ليس لديّ في هذا السياق ما هو أفضل من اقتباس مقطع طويل من ذاك العمل الكلاسيكي القديم، **الثقافة والمجتمع**، يدور في الظاهر حول أورويل لكنّه يتحدث بوضوح عن أشياء أكبر:

> كان أورويل واحدًا من عدد كبير من الرجال الذين حُرموا العيش المستقرّ... فوجدوا فضيلةً في ضربٍ من العيش المرتجَل، وفي تأكيد الاستقلال. وهذا التقليد مميَّز في إنكلترا. وهو يشدّ إليه فضائل ليبرالية كثيرة: التجريبية، قَدْرٌ من الكمال، الصراحة. وهو يتّسم أيضًا، بوصفه الفضيلة التي عادةً ما ترتبط بالمنفى، بخصائص التبصّر: ولا سيما القدرة على تبيّن أوجه القصور في المجموعات التي نُبِذَت. ... ثمّة مظهر يوحي بالصلابة (نقدٌ صارمٌ للنفاق والرضا وخداع النفس)، لكنه عادةً ما يكون

---

(29) الناكسال هم الحركة الماوية التي انشقت في ستينيات القرن العشرين عن الحزب الشيوعي الهندي وتقود تمردًا في الهند منذ عام 2006. وكانت قد استمدت اسمها من اسم قرية في البنغال مع أنها توسعت أبعد من هناك بكثير. (المترجم)

> هشًّا، وهستيريًا في بعض الأحيان. ... وإلى جانب رفض التسوية ذلك الرفض العنيد الذي يسبغ على التقليد فضيلته، ثمّة العنانة الاجتماعية الملموسة، عدم القدرة على إقامة علاقات واسعة...
>
> ... لكننا بحاجة إلى التميز بين المنفى والتشرد: عادة ما يكون ثمّة مبدأ في المنفى، أمّا في التشرد فليس ثمّة سوى الاسترخاء... المتشردُ، بلغةٍ أدبية، هو المراسل الصحافي، ... ومن غير المحتمل أن يفهم، بأيّ قدر من العمق، الحياة التي يكتب عنها. ... لكنَّ مجتمعًا مضطربًا يتقبّل بسهولة بالغة مثل هذا النوع من الإنجاز: ثمة على صعيد أوّل التقرير الذي يكتبه المراسل عمّا هو مثير للفضول وغرائبيّ؛ وثمة على صعيد ثان النقد المتبصّر، عندما تكون الطبقة أو المجتمع أدنى إلى نقد المراسل.

الآن، بعد حكم الخميني عليه، تحول «تشرّد» رشدي، على نحوٍ متناقض ومأساوي، إلى نفي تام. لكن حتى ذلك الشرط السابق الذي أُنتجَت فيه أعماله يصعب أن يُستخدم لإنكار اتساع إنجازه، وهو اتّساع كبير. وما تساعدنا على فهمه تعليقاتُ وليامز على أورويل هو أهميةُ طرائقِ عيشٍ معينة - باتت «تقليدًا»، في الحقيقة - وارتبطت في بعض الحالات - ومنها حالتا أورويل ورشدي، بلا شكّ - بماضٍ استعماري لكنها لا تقتصر على التجربة الاستعمارية بحدّ ذاتها ولا تُنسَب إليها بأيّ معنى جوهري. فللمنفى، بمعناه الحقيقي، أنواع كثيرة إلى جانب النوع الاستعماري الصرف، وهو في أي حال نادرًا ما يُنتج إحساسًا دائمًا بلذّة كبيرة. وعادةً ما يكون ثمة مبدأ في المنفى، كما يشير وليامز، وهذا المبدأ يحول دون «الطفو بعيدًا» وإنكار الألم. بخلاف ذلك، كان المنفى الاختياري و«التشرّد» يغدوان أكثر شيوعًا بين الفنانين في كلّ طور من أطوار الثقافة البرجوازية المتتالية منذ الأيام الأولى للرومانسية، ولأنَّ هذه التجربة اختيرت بتواتر كبير، نما الحسّ الاحتفالي بها وبـ«ذكاء المهاجر [الذي] يضرب بجذوره في ذاته» ذلك النمو المطّرد. وما تفتقده قراءات أعمال رشدي التي تضعه ضمن إشكالية «الأمّة» و«العالم الثالث» في المقام الأول، حتى لو انتهى بها الأمر إلى تعقيد هذا الموضع، هو الحضور الملموس لهذا الضرب من العيش في أعمال الرجل، مع ما يرافقه من العجز عن الإيمان بأيّ جماعة من جماعات الممارسة الفعلية، والإيمان تاليًا بكونيّة الخيانة. وإذا ما تتبعنا المنطق الكامل الذي يقف وراء تقويم وليامز الموجز لهذا «التقليد»،

مع تشخيصه الألمعيّ الرفيع لفضائله وإخفاقاته، سنجد أنّه ينطوي على أنّ عمل رشدي لا ينبغي أن يوضع في «عالم ثالث» موحّد ومُصَنَّف، ولا في أسطورة بريئة من أساطير «الهجرة»، كما فعل رشدي نفسه، ولا في «كوسموبوليتانيّة» ما بعد حداثية فارغة، بل في شرط هو من بعض النواحي الأساسية أقدم وأوسع وأبعد مدى بكثير.

الفصل الخامس

«الاستشراق» وما بعده
التجاذب الوجدانيّ والموقع المترويوليّ
في أعمال إدوارد سعيد

> لا بدّ من القول إنّ النقد المُقيَّد مسبقًا بلصاقاتٍ مثل «الماركسية» أو «الليبرالية» هو، في نظري، ضَرْبٌ من إرداف الخُلْف الذي يجمع لفظتين متناقضتين. ... وإذا ما كانت النتيجة النهائية لـ «القيام» بالنقد الماركسي أو الكتابة الماركسية في الوقت الراهن تتمثّل بالإعلان عن انحياز سياسي، فإنّها تتمثّل أيضًا بوضع المرء نفسه، إذا جاز التعبير، خارج قَدْرٍ كبير من الأشياء الجارية في هذه الدنيا وخارج قَدْرٍ كبيرٍ من الأشياء الجارية في ضروبٍ أخرى من النقد.
>
> إدوارد سعيد[1]

سبق أن كتبتُ منتقدًا فريدريك جيمسن، وسوف تتركّز الأقسام الأساسية من كتابتي هنا على انتقاداتٍ حادّة أوجّهها إلى إدوارد سعيد. ويتمثّل واحدٌ من أسباب ذلك، ببساطةٍ، في أنّ جيمسن وسعيدًا قد يكونان اليوم، بالنسبة إلى العمل الذي أقوم به في ميدان النقد الثقافي، أهمّ ناقدين ثقافيين يكتبان بالإنكليزية، حيث يصعب عليّ أن أجد فكري الخاص من دون المرور بفكرهما. والخلاف مع جيمسن أيسر من الخلاف مع سعيد. فأنا إذْ أكتب من موقعٍ ماركسيّ، إنّما أقاسم جيمسن بصورة طبيعية عددًا من النقاط النظرية المتطابقة التي تميّزنا، حتى حين نختلف - بل ولا سيما حين نختلف - على القضايا الأساسية. أمّا سعيد فأمرٌ مختلف على هذا الصعيد، واختلافي معه، سواء على قضايا النظرية أو التاريخ، هو اختلاف جوهريّ إلى حدّ بعيد حيث لا يمكن التوفيق بين فهمينا للعالم - سواء العالم الراهن أم العالم كما كان في مراحل شتّى من الألفي سنة الماضية أو ما يقاربها - الأمر الذي يفضي، بلا شكّ، إلى اختلافات في التأويل والقراءة يصعب على مقالة واحدة أن تحصرها جميعًا.

---

(1) Edward W. Said, *The World, the Text and the Critic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983), pp. 28-29.

لكنّ هذه الاختلافات، العامة والمحدّدة على السواء، لا تشكّل سوى جزء صغير من الصعوبة التي أواجهها لدى الكتابة عن إدوارد سعيد. فالصعوبة الأكبر بكثير إنّما تكمن في ما أحسّه من تضامن مع موقعه المُحاصَر وسط أميركا الإمبريالية. ذلك أنّ إدوارد سعيد ليس ناقدًا ثقافيًا فحسب، بل فلسطينيّ أيضًا. ويرتبط قَدْرٌ كبير ممّا هو رائع في عمله بواقعة أنّه حاول أن يشرّف هذا الأصل، على الرغم من المصاعب كلها، وبأقصى ما يملك من الطاقة، بخروجه من نطاق اختصاصه الأكاديمي وتكوينه الفكري الأصلي، من دون أن يخضع لمهنة أو شهرة، ومن دون أن يسعى وراء كسب شخصي، بل بمخاطرةٍ شخصية مخيفةٍ في الحقيقة. فمما يجدر ذكره أنّ وقوفه البليغ والطليق إلى جانب قضيته الوطنية قد جرّ عليه التهديد بالقتل، من جهاتٍ معروفة باغتيالها عددًا كبيرًا من الوطنيين الفلسطينيين، وسوف آتي لاحقًا إلى ما عناه ذلك كله بالنسبة إلى أعماله المنشورة. لقد قرّر سعيد أن يواجه مثل هذه المخاطر، ومثل هذا القرار ينطوي على شرف كبير، بل على شرفٍ نادرٍ أشدّ الندرة. فكيف للمرء، إذًا، أن يعبّر عن اختلافاته الكثيرة من ضمن هذا التضامن؟

لقد اعتقدتُ لسنين أنّ ذلك من غير الممكن، وأنّ الكلام المُخالف قد يكون ضربًا من الخيانة لهذا التضامن. لكنني رأيت مؤخّرًا أنّ موقف الحياد الإرادي هذا هو موقف خاطئ سياسيًا، ولا مجال للدفاع عنه أخلاقيًا. فسعيد، في النهاية، يواصل رسالته في الظروف التي وجد نفسه فيها، وهذا ما يمثّل ردّه الرائع على قتلته المحتملين. وأولئك الذين يُعْجَبون منّا بشجاعته لكنهم يخالفونه الرأي في قضايا جوهرية، عليهم أيضًا أن يواصلوا مساعيهم النقدية. ذلك أنّ كبت النقد، كما بتُّ أعتقد الآن، ليس الطريقة المثلى للتعبير عن التضامن.

1

كتب إدوارد سعيد بصورة مباشرة في بعض الأحيان عن معنى ذلك المكان، وعن مسألة ذلك الأصل: ولا سيما في كتابيه قضية فلسطين[2] وبعد السماء

(2) Edward W. Said, *The Question of Palestine* (New York: Doubleday, 1980).

الأخيرة[3]، وكذلك في مقالات كثيرة. لكنَّ إدراك هذا الأمر موجود في كثير من الكتابات التي تلت الاستشراق (1978)[4]، على الهوامش فحسب في بعض الأحيان، وفي أحيان أخرى في بعض الأماكن البارزة التي راح يتزايد بروزها وتصدّرها بمرور الوقت. ولعلّه حين يهدأ غبار السجالات الأدبية الراهنة سوف يظهر أنَّ المساهمة الباقية التي قدّمها سعيد ليست تلك التي قدّمها في الاستشراق، هذا الكتاب المتصدّع على نحوٍ عميق، أو في تلك المقالات الأدبية التي جاءت في أعقابه، بل في أعماله عن قضية فلسطين، ومنها مثلًا مقالته الأساسية «الصهيونية من وجهة نظر ضحاياها»[5]، والنثر الرائع المتلوّن الذي أسهم به إلى جانب صور جان مور في ما بعد السماء الأخيرة، وعمومًا في الدور الذي قام به، بمقدرةٍ لا تُبارى وأثرٍ بالغ الإفادة، في إعادة تعريف قضية التحرر الوطني الفلسطيني في سياق طرحها للإنتلجنسيا الغربية، ولا سيما الأميركية. وعلى الرغم من أنَّ الأجزاء الأخيرة من كتابه قضية فلسطين جاءت شديدة الضعف، إلا أنّ بمقدور المرء أن يتبيّن أنَّ كتابة الاستشراق كانت، في سيرة سعيد الفكرية وفي تاريخ عواطفه، نوعًا من التمهيد لكتابة تلك المقالة عن الصهيونية. ولعلّنا نشكر ذلك التمهيد، تلك الإرادة الرامية إلى تهدئة الغضب في داخله قدر الإمكان، حيث أمكنه أن يتكلّم، بدقّةٍ علمية وبلاغةٍ موزونة، عن ذلك المكان العسير داخل الذات حيث نزلت الطعنة ذات مرّة، وحيث الألم لا يزال. ولأنّنا سبق أن قرأنا الاستشراق، فإنَّ رباطة الجأش التي اكتسبها سعيد، والتشكك الذي بات الآن قادرًا على ممارسته، لا بدّ أن يلفتا أشدّ الانتباه.

يَسِمُ الاستشراق قطيعةً جذرية في مسيرة سعيد الفكرية، وذلك على وجه الدقّة لأنّ كتابة هذا الكتاب كانت محاولة لحلّ مشكلة ما يعنيه بالنسبة إليه أن يكون المرء فلسطينيًا يعيش في الولايات المتحدة ويعلّم فيها، من دون سلاح سوى اختصاصه

---

(3) Edward W. Said, *After the Last Sky: Palestinian Lives* (New York: Pantheon, 1986).

(4) بصرف النظر عن عدد كبير من المقالات والتدخّلات في وسائل الإعلام الصحافية، يُنظر بصورة خاصة: Edward W. Said and Christopher Hitchens, *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question* (London: Verso, 1987).

(5) Edward W. Said, «Zionism from the Standpoint of Its Victims,» *Social Text* (Winter 1979).

الفكري في العلوم الإنسانية، ومسيرته الناجحة كناقد أدبيّ، وتضلّعه المذهل من نطاقات واسعة في النصّية الأدبية الأوروبية. وكما يقول في «المقدّمة»:

> كانت خبرتي الخاصة في هذه الأمور من الدوافع التي حَدَت بي إلى كتابة هذا الكتاب. فحياة الفلسطيني العربي في الغرب، ولا سيما في أميركا، تبعث اليأس في النفس. ... فشبكة العنصرية والصور النمطية الثقافية والإمبريالية السياسية والأيديولوجيا التي تنزع إنسانية، تلك الشبكة التي تأسر العربي أو المسلم، لهي شبكة متينة بالفعل، وهي الشبكة التي يشعر كلّ فلسطيني بأنّها قَدَرَهُ العقابيّ الفريد[6].

تمثّل جانبٌ من الغاية التي وضعها سعيد نصب عينيه في كشف خيوط هذه الشبكة وتواريخها الكثيرة التي تقف بمواجهة الفلسطيني. لكنَّ سعيدًا كان قد أعلن قبل صفحتين، مستعينًا باقتباس من غرامشي، عن مسعىً شخصيّ بالمثل لكنه أشدّ رهافةً ودقةً:

> يقول غرامشي في دفاتر السجن: «إنَّ نقطة انطلاق الإِحْكَام النقدي هي وعي المرء لما هو عليه حقًّا ... بوصفه نتاجًا للسيرورة التاريخية وصولًا إلى اللحظة الراهنة، تلك السيرورة التي أودعت فيه آثارًا لا حصر لها، من دون أن تترك جردًا بهذه الآثار». وتدع الترجمة الإنكليزية الوحيدة التي في متناولنا عبارة غرامشي على هذه الصورة دونما سبب واضح، في حين أنَّ نصّ غرامشي بالإيطالية يُختَتَم بالإضافة التالية: «ولذلك فإن من الضروري تمامًا أن يُصار إلى وضع هذا الجرد منذ البداية». ... كانت دراستي الاستشراق، من جوانب عدة، محاولةً لجرد الآثار التي خَلَّفَتْهَا فيَّ، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملًا بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين[7].

يبدو أنَّ هذا المقطع من غرامشي يعني الكثير لسعيد، ذلك أنّه يعاود الظهور في بداية مقالته عن الصهيونية. ولذلك يجب أن نتوقّف عند عدد من جوانب هذين المقطعين. أوّلها هو أنَّ هذه هي المرّة الأولى التي يُقْحِم فيها سعيد صوته الشخصي بهذه الحدّة في كتابته، وتكون له مثل هذه المركزية في تحديد مشروعه

---

(6) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), p. 27.

(7) Ibid., p. 25.

البحثيّ. وإذْ يعود المرء اليوم، بعد حوالي عشرين سنة، إلى أوّل كتابين من كتب سعيد، الأوّل عن كونراد والثاني بدايات[8]، فإنّه يلاحظ تلك البراعة الفائقة من حيث الأسلوب، لكنه سيلتفت أيضًا، من نقطة الأفضلية التي يحوزها اليوم بعد نبرة الاستشراق، إلى ما في ذلك النثر الباكر من طابع عقليّ: إلى حقيقة أنّ العقل يكاد أن يكون الشيء الوحيد المتورّط، وإلى ما يبدو عليه هذا العقل من قناعةٍ بأنّه لا حاجة إلى أن يُوَرَّط سواه حين يتعلّق الأمر بالتقصّي الفكري، حتى في العلوم الإنسانية. أمّا هنا، في المقابل، فنجد الإلحاح متركّزًا على «القَدَر العقابي» الذي ينزل بالمرء وعلى نيّته، من ثمّ، إعداد «جرد» بالآثار - أو الجروح، كما يمكن القول - التي أنزلها القَدر بالمرء، معلنًا عن بزوغ ضَرْبٍ مختلفٍ تمامًا من النثر، شخصيّ وملموسٍ أكثر، يُوضَعُ فيه التبحّر الواسع إزاء الحماسة السجالية على نحوٍ خطر إلى هذا الحدّ أو ذاك.

لكن ما الذي أوجب على هذا «الجرد» للآثار أن يتّخذ شكل قراءة مضادة للنصوص المُعْتَمَدة المُكَرَّسة، خصوصًا في نطاقي الأدب وفقه اللغة القريبين، بدءًا بالتراجيديا اليونانية وصاعدًا؟ كان السبب شخصيًا مرّة أخرى، وإنْ لم يكن مرتبطًا هذه المرّة بفلسطينية سعيد. فَدِرْبَة سعيد تتركّز في المقام الأول على قالب البحث الكلاسيكي في الآداب الأوروبية المقارنة، على وسطٍ يعلو فيه كعب أورباخ[9] وكورتيوس[10] وسبيتزر[11]، المقارنون الألمان الذين طبعوا هذا الفرع العلميّ بطابع الإنسانويّة الرفيعة من النوع المحافِظ إلى حدٍّ بعيد. وشبح هذا النوع من الاعتماد والتكريس على وجه التحديد هو ما كان يجب أن يُدْفَن. فنسيج

---

(8) Edward W. Said: *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966) and *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

(9) إريك أورباخ (Erich Auerbach) (1892-1957): فقيه لغة وباحث مقارن وناقد أدبي ألمانيّ، كتابه العمدة محاكاة: تمثيل الواقع في الأدب الغربي هو تاريخ للتمثيل في الأدب الغربي من الأزمنة القديمة إلى الحديثة وبات من الكلاسيكيات التي لا يكاد يتوقف الاستشهاد بها في دراسة الواقعية في الأدب. (المترجم)

(10) إرنست روبرت كورتيوس (Ernst Robert Curtius) (1886-1956): باحث أدبي وفقيه لغوي ألماني اشتهر بدراسته الأدب الأوروبي والعصور الوسطى اللاتينية (1948). (المترجم)

(11) ليو سبيتزر (Leo Spitzer) (1887-1960): لغوي وناقد أدبي نمساوي غزير ومؤثّر، اشتهر باهتمامه بالأسلوبيّة. (المترجم)

الاستشراق الخاص، وإلحاحه على النص المُعْتَمَد المُكَرَّس، وإعلاؤه من شأن الأدب وفقه اللغة في تكوين المعرفة «الاستشراقية» بل العلوم الإنسانية عمومًا، ومشيئته تصوير «غرب» هو نفسه من فجر التاريخ إلى الآن، ومشيئته عبور جميع اللغات الأوروبية الأساسية، كل ذلك، وسواه، مستمدٌ من الطموح إلى كتابة تاريخ مضاد يمكن وضعه قبالة محاكاة: تمثيل الواقع في الأدب الغربي، رواية أورباخ المهيبة عن تكوين الواقعية والعقلانية الأوروبية المتمادي منذ اليونان القديمة وحتى اللحظة الحداثية.

إن كان ثمّة نقيض للبطل غائب عن عمل سعيد الكلاسيكي المضاد، فهو إريك أورباخ. فإذا ما كان أورباخ قد بدأ بهوميروس، فإنَّ على سعيد أيضًا أن يبدأ بالتراجيديا اليونانية، ولا بدّ من الاحتفاظ لدانتي بغلٍّ خاص لأنَّ دانتي، في النهاية، هو بطل رواية أورباخ. لكنَّ دفن أشباح من هذا النوع ليس بالأمر اليسير، خصوصًا إذا ما كانوا قد ملكوا عليك نفسك[12]. فخلال العقد الماضي أو نحوه أعاد سعيد مرّة بعد مرّة، بأشدّ ما تكون الحدّة، وفي نصوص مختلفة كثيرة، وصف تلك اللحظة من حياة أورباخ حين جلس في ركنه المنعزل في اسطنبول، لاجئًا من الفاشية، منقطعًا عن مكتبات اللغات الكلاسيكية والرومانسية في أوروبا، وكَتَب كتابه محاكاة، خلاصته المُحِبَّة عن المعرفة الإنسانوية الأثيرة في الأدب الأوروبي في زمنٍ كان يَحْسِبُ فيه أنَّ هذا التقليد بالذات على وشك التلاشي. وفي هذا السرد، الذي يعود إليه سعيد مرّة بعد مرّة، نجد أنَّ أورباخ هو رمز للاستقامة العلمية، شخص وحيد يدافع عن القيمة الإنسانوية وسط المحرقة، باحثٌ بأرفع معاني هذه الكلمة. وهو أيضًا شبيه، لأنَّ صورة الباحث الحقيقي هذه، وهو يكتب رائعته في المنفى، كانت تتردد على نحوٍ شديد الخصوصية لدى سعيد، الفلسطيني بلا دولة ومؤلِّف الاستشراق الطموح. لكنَّ أورباخ، خارج هذا السرد الخاص عن التوحّد والدأب الشخصيين، هو أيضًا ذلك المعلِّم المتضلِّع من المعرفة الأوروبية التي ستُحْشَد إزاءها معرفة الاستشراق المضادة.

---

(12) بعد اثني عشر عامًا من صدور الاستشراق، وفي مقالته المعنونة «Figures, Configurations, Transfigurations،» حيث يلعب العنوان نفسه على كلمة «Figuration»، يستخدم سعيد الفعل «revere» («يوقّر، يبجّل») بتضميناته الدينية التي لا مفرّ منها، كي يصف إحساسه الخاص بالمديونية تجاه أورباخ وسبيتزر. يُنظر: Edward W. Said, «Figures, Configurations, Transfigurations,» *Race and Class*, vol. 32, no. 1 (1990).

الحال، إنَّ هذه العلاقة المتناقضة مع أورباخ، المعلّم الفرد، إنّما تُؤدَّى على مستوى أعقد بكثير، في علاقةٍ متناقضةٍ بالمثل مع الإنسانويّة الرفيعة بحدّ ذاتها. ففي مجال الدراسات الثقافية، سعيد هو ساردنا المفعم بالحيوية لتاريخ تورّط الإنسانوية الأوروبية في تاريخ الاستعمار الأوروبي. ولا شكّ في أنَّ تاريخ الإنسانوية العالمي ينطوي على الكثير إلى جانب هذا التورّط، ومن الممكن بالطبع أن نساجل بقوة أنّ سرد هذا التقارب بين المعارف الاستعمارية والقوى الاستعمارية لا يمكن أن يُحتوى بهذه البساطة داخل الدراسات الثقافية وحدها، لأنَّ تواريخ الاستغلال الاقتصادي والقهر السياسي والفتح العسكري هي التي تؤدي الدور الأساس التكوينيّ، فهذه التواريخ الأخرى هي التي تخلق الشروط التي تمكّن من قيام ما يُسمّى «الخطاب الاستشراقي». لكنا سنتجاهل، لوهلةٍ، هذا السجال. ذلك أنَّ الأكثر أهمية بكثير هو أنَّ سعيدًا، بعد أن حشد كامل سرد الأدب الأوروبي، من أسخيلوس إلى إدوارد لين، بوصفه تاريخًا لتورّط الأدب الأوروبي في تسفيل «الشرق»، وبعد أن طابق التنوير بوصفه مسارًا موحّدًا وعلامةً كبرى مع كلٍّ من الاستشراق والاستعمار، يواجه بالطبع مشكلة تحديد ضرب ما من ضروب الفاعلية التي يمكن أن تنقض هذه الرابطة التي بلغت من العمر قرونًا بين سرديات الإنسانوية الرفيعة والمشروع الاستعماري. وعند هذا الحدّ، فإننا نكتشف نوعًا من الانسداد، ذلك أنَّ ما يطرحه سعيد الآن هو قيم الليبرالية الإنسانوية المعهودة والمألوفة: أعني التسامح والتوفيق والتعددية والنسبية الثقافية، وتلك الكلمات التي تتكرّر بإلحاح، مثل التعاطف وجمهور الناخبين والنّسب والانتساب[13]. وما يلفت الانتباه بشأن هذا التأكيد المدوّي

(13) النّسب (Filiation) والانتساب (Affiliation) مصطلحان يستخدمهما سعيد بكثرة، حيث يدلّ النسب على ميراث الإنسان، والانتساب يدلّ على تحصيله. أي إنّ سعيدًا يميّز بين الموروث والمكتَسَب. فالأول يكون على نمط العائلة؛ أي إنّه نسب بيولوجي، ذلك أننا نندرج في ثقافةٍ ما وعائلةٍ ما، لا لاختيارنا لها بل لتحدرنا منها. وفي هذا النمط نجد تراتبًا هرميًا؛ فربّ العائلة وكبيرها هو صاحب الحلّ والعقد، ويكون الولاء له من دون مساءلة. أمّا النمط الثاني فيجمع الأفراد على أساس مهني أو فكري أو سياسي، بدافع التشابه النفسي أو الحِرَفيّ. وفيه تكون العلاقات ندية وأخوية، ونتيجة اختيار الفرد. وفيه نجد النقد البنّاء عوضًا عن الولاء المفروض في النمط الأول، ويؤكد سعيد أنّ الانتساب - سواء أكان مهنيًا أم سياسيًا أم فكريًا - قد يصبح في حقيقة الأمر نَسَبًا يتميّز بطابع سلطوي يدين بالولاء الأعمى، كما يحدث في بعض الأحزاب السياسية والمدارس النقدية. (المترجم)

في بعض الأحيان للقيمة الإنسانوية هو أنّ «الإنسانوية بوصفها شيئًا مثاليًا» إنّما تُوقَظُ وتُثَار على وجه التحديد في الوقت الذي تُرْفَض فيه «الإنسانوية بوصفها تاريخًا» ذلك الرفض الصريح.

على الرغم من أنّ هذه التجاذبات الوجدانية حيال أورباخ وحيال الإنسانوية بوجهٍ عام هي من الإشكالية بما يكفي، إلا أنّها تتعقّد مزيدًا من التعقيد بالتسوية المستحيلة التي يحاول سعيد إقامتها بين تلك الإنسانوية ونظرية الخطاب[14] عند فوكو، والتي ما كان لمفكّرٍ جدّي أن يبتغي استخدامها كمنهج في قراءة كتب المُعْتَمَد المكرَّس وتصنيفها لأنّ هذه النظرية ذاتها يتعذّر فصلها عن اللاإنسانوية النيتشوية وعن نظريات التمثيل اللاواقعية. والحال، إننا نقع على استحضار فوكو بوصفه ناصحًا ومعلّمًا في ما يتعلّق بالمفاهيم منذ مرحلة مبكرة في الكتاب، حالما ينتهي سعيد من تعريفاته الثلاثة التي يُعَرِّف بها موضوعه، الاستشراق، حيث يقول:

> لقد وجدت أنّ من المفيد هنا أن أستخدم في تحديد الاستشراق مفهومَ الخطاب عند ميشيل فوكو، كما وصفه في كتابيه **حفريات المعرفة** و**المراقبة والمعاقبة**. فما أراه هو أننا ما لم نتفحّص الاستشراق بوصفه خطابًا فلن يكون في وسعنا أن نفهم ذلك الفرع المعرفي المنظَّم أشدّ التنظيم والذي استطاعت الثقافة الأوروبية من خلاله أن تتدبّر الشرق - بل أن تنتجه - سياسيًا واجتماعيًا وعسكريًا وأيديولوجيًا علميًا وتخيليًا في مرحلة ما بعد التنوير[15].

(14) ربما كان من المفيد التذكير أنّ الخطاب (Discourse) عند فوكو يتشكّل من وحدات ذرية هي المنطوقات (سواء أكانت ملفوظة أم مكتوبة) ومن وحدات كبرى هي التشكيلات الخطابية التي تشكّل بدورها حقولًا خطابية. ويعني الخطاب عند فوكو في بعض الأحيان الميدان العام لمجموع المنطوقات، وفي أحيان أخرى مجموعة متميّزة من المنطوقات، وفي أحيان ثالثة ممارسة لها قواعدها وتدل على عدد معين من المنطوقات وتشير إليها. والخطاب لا يقوم على أصول ألسنية (حيث يختلف عن الجملة) ولا على أصول منطقية (حيث يختلف عن القضية) كما أنّه ليس طريقة في التعبير أو تجليًا لذات واعية. ومن أهم شؤون الخطاب أنّ المعرفة والسلطة (أو القوة) تتفصلان فيه. (المترجم)

(15) Said, *Orientalism*, p. 3.

هذا الإحساس بالانتساب إلى فوكو يظلّ قويًا طوال الاستشراق[16]، ونثر الكتاب طافحٌ بالمصطلحات الفوكوية: الانتظام، الحقل الخطابيّ، التمثيل، الأرشيف، الاختلاف الإبيستيمي، وهلم جرا. بيد أنَّ المرء يظلُّ غير متيقنٍ تمامًا من ماهية العلاقة بين فكر سعيد وفكر فوكو[17]. فلا شكّ في أنّ فوكو يعرف كيف يكون تلميحيًا، لكنّا نعرف بالضبط، تحت جميع منطوقاته المتعددة، ما هي نقاط اتفاقه واختلافه الفعلية مع الماركسية. فاختلافه الأول الذي لا سبيل إلى التسوية فيه هو أنّه يضع ماركس على نحوٍ قاطع ضمن حدود ما يُسمّيه «الإبيستيم الغربي»؛ ففكر ماركس، كما يقول، مؤطَّر تمامًا من حيث بنائه الإبيستيمي بخطاب الاقتصاد السياسي مثلما أنَّ هذا الخطاب محتوىً ضمن ذلك الإبيستيم[18]. وما ينجم عن هذا الاختلاف الفلسفي المزعوم هو خلاف فوكو الواضح مع ماركس على المبدأ الذي يمكن أن يحكم السرد التاريخي؛ فهو ينكر تمامًا إمكانية اقتصار سرديات التاريخ على موقعيّ الدولة والإنتاج الاقتصادي التوأمين اللذين يحكم عليهما بأنّهما الموقعين الحصريين المولّدين لسرد ماركس التاريخي.

لن أتفحّص هنا هذه الأطروحات الفوكوية المشكوك فيها، ذلك أنني لستُ مهتمًّا في هذه اللحظة إلا بالنحو الذي يعاود فيه فكر فوكو الظهور في فكر سعيد. ذلك أنّه بعد مخالفة ماركس على هذه المنطلقات الأساسية، ينبري فوكو من ثمّ إلى تحديد كلٍّ من الحدود المكانية والتكوين الزمني المميّزين

---

(16) إنّ ربط سعيد بين كتابيّ فوكو هذين هو ربط يلفت الانتباه لافتقاره إلى الاهتمام بمدى مناقضة الثاني للأول في إجراءاته وصياغاته. فإذا ما كان حفريات المعرفة يوقع كلَّ اختيار أو إرادة بشرية في حبائل بنى الخطاب، فإنّ المراقبة والمعاقبة يدشّن بالنسبة إلى فوكو، منذ مقطعه الافتتاحي المذهل، نوعًا من كتابة التاريخ يفاوض العلاقة بين الخطابي واللاخطابي.

(17) يمكن للقارئ أن يجد تفحّصًا مدقّقًا للكيفيات القابلة للمساءلة كثيرًا التي يستخدم بها سعيد ميشيل فوكو، وذلك في: James Clifford, «On Orientalism,» in: *The Predicament of Culture* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988).

(18) بالطبع، فإنَّ سعيدًا لا يضع ماركس ضمن ما يسمّيه فوكو «خطاب» الاقتصاد السياسي بل في المحيط أو الجوّ الأدبي لما يَسِمُه سعيد نفسه بـ «الخطاب الاستشراقي»، من دون أن يتساءل، كما يجب على أيّ فوكويّ أن يفعل، ما إذا كان من الممكن أم لا للأقوال، وكتّابها، أن يدوروا بمثل هذه الحرية الشديدة بين الحقول الخطابية التي هي حقول متميّزة ومنفصلة أشدّ التميّز والانفصال. لمزيد من تناول الطريقة التي يتعامل بها سعيد مع ماركس في الاستشراق يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب.

للإبيستيم الذي انخرط فيه. وهو يلحّ على أنّه إبيستيم غربيّ؛ من دون أن يدّعي أيّ معرفةٍ بباقي البشرية. وهو، ثانيًا، يضع تكوين هذا الإبيستيم، تاريخيًا، في السيرورات التي تمتدّ بصورةٍ تقريبية من القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر. وفوكو لا يني يتجنّب مصطلحات ماركس، لكنّه يعلم ما الذي يتحدّث عنه، أعني ظهور المجتمع البرجوازي الذي يمتدّ مما يُسمّى بالتراكم «البدئيّ» حتى الثورة الصناعية الأولى. وباستثناء كتابه تاريخ الجنون الذي أتمّه قبل وضع منظومته الفلسفية في الكلمات والأشياء وحفريات المعرفة، فإنّ جميع السرديات التي جمعها فوكو قبل عام 1978 - ولا سيما تلك السردية في المراقبة والعقاب، والتي يرد ذكرها على نحوٍ خاص عند سعيد - إنّما تنطلق من بوتقة تلك البدايات البرجوازية. فالإبيستيم غربيّ لأنّه متموقعٌ في ذلك الانتقال الذي حصل في أوروبا على وجه التحديد، وسرد السجن والمراقبة الذي يجمعه فوكو ويثيره سعيد إنّما هو مُصَمَّم، على وجه الدقّة، كي يرسم الحدّ بين النظام القديم[19] والنظام الحديث[20].

يستخدم سعيد المصطلحات الفوكوية على أنّها عناصر منفصلة في جهاز، لكنه يأبى أن يتقبّل العواقب المترتبة عن خريطة التاريخ التي يرسمها فوكو. فإذا ما كانت الضغوط الفوكوية تدفعه لأن يُعيد بدايات «الخطاب الاستشراقي» إلى القرن الثامن عشر أو نحوه، فإنّ ضغوط الإنسانوية الأورباخية الرفيعة التي هي ضغوط لا سبيل إلى مقاومتها أيضًا، تدفعه إلى أن يعيد أصول هذا «الخطاب» ذاته إلى اليونان القديمة، على النحو المعهود الذي يشير إلى نصّيّةٍ أدبيّة أوروبية متواصلة منذ ذلك الحين. وهو يقوم إزاء ذلك بحركةٍ مميّزة، فيرفض أن يختار، بل يقدّم، كما سنرى بعد قليل، تعريفين لـ «الاستشراق» متضاربين حيث يمكنه أن يجنّد كلا هذين الموقفين، الفوكويّ والأورباخيّ، في آنٍ.

---

(19) النظام القديم (ancien régime)، هو نظام فرنسا السياسي والاجتماعي قبل الثورة البرجوازية عام 1789. (المترجم)

(20) في الوقت الذي أتى فيه فوكو إلى كتابة عمله تاريخ الجنسانية، كان قد تخلّى، بالطبع، عن المعنى الضيق للتحقيب الذي كان يستخدمه في أعماله السابقة، وكان قد بدأ أيضًا بالاتّكاء إلى قضية «الإنسانوية». لكن ذلك كلّه حصل لاحقًا. واهتمامي هنا هو بالمواقف الفوكوية قبل كتابة الاستشراق.

الآن، إنَّ الفكرة التي تقول بإمكانية وجود خطاب - أي بناء إبيستيمي - يطول كامل اتّساع التاريخ «الغربي» ونصوصه، مستغرقًا لا المرحلة الرأسمالية الحديثة فحسب بل أيضًا جميع المراحل السابقة ما قبل الرأسمالية، هي فكرة لا تقتصر على كونها ليست ماركسية بل تتعدّى ذلك إلى كونها ليست فوكوية أيضًا في أي حال من الأحوال. ففوكو، في المراقبة والعقاب، ما كان ليقبل أنَّ ثمّة أيّ نوع من العلاقة التكاملية بين أوروبا اليونانية القديمة وأوروبا الغربية الحديثة، ما خلا أنَّ أوروبا ما بعد النهضة راحت تعيد نَسَبَها، على نحوٍ تخيّليّ تهويميّ بهذا القَدْر أو ذاك، إلى ذلك العصر القديم، في الوقت الذي راحت تقلب فيه معظم افتراضاته الأساسية. وبهذا الصدد، فإنَّ فوكو لم يتكلّم قطّ على خطابٍ ناضج قبل القرن السادس عشر، لأنَّ ما سمّاه عندئذٍ «الخطاب» يفترض، كما اللازمة المتمادية، عقلانيةً من النوع ما بعد القروسطي، إلى جانب ضروب الإحكام المتزايدة في أشكال الدولة الحديثة، وتشابكاتٍ مؤسساتية حديثة، وضروبًا متشيّئةً من الإنتاج الاقتصادي، وأشكالًا حديثة من التخطيط العقلاني. أمّا فكرة سعيد التي مفادها أنَّ أيديولوجيا المركزية الأوروبية الإمبريالية الحديثة منقوشة أصلًا في التراجيديا اليونانية ومسرحها الشعائري - أو أنَّ المقطع الذي كتبه ماركس عن دور الاستعمار البريطاني في الهند يمكن انتزاعه من افتراضات الاقتصاد السياسي ومكاملته مكاملةً تامةً مع الخطاب الاستشراقي العابر للتاريخ - فلا تقتصر على كونها لاتاريخية بالمعنى العادي فحسب بل تتعدّى ذلك إلى كونها لافوكوية بالمعنى المنهجي أيضًا. ومنذ القرن الثامن عشر وصاعدًا في الأقلّ، فإنَّ سعيدًا يردّ قوى هذا «الخطاب الاستشراقي» وتكثّفاته مباشرةً إلى ما كان يمكن فوكو أن يَسِمَها بأنّها مواقع كثيرة للدولة - غزو نابليون مصر، احتلال فرنسا شمال أفريقيا، التنافس الأنكلو - فرنسي في شرق المتوسط، وما إلى ذلك - مما كان يمكن للمواقف الفوكوية أن تعلن عن عدم أهليتها لأن تكون مواقع مكوِّنة للخطاب.

عادةً ما أخالف فوكو في معظم ما جاء به، غير أنَّ عليَّ أن أعترف أنّه كان محترسًا إلى هذا الحدّ أو ذاك في مثل هذه المسائل. فليس عبثًا أنّه لم يُقِم تاريخ أيّ خطاب قطّ على أساس النصوص الكبرى؛ وليس للإجراء التحليلي النفسي الفرويدي في فكر فوكو أيّ ميزة يمتاز بها على كاهن القرية الذي يشرف على اعتراف فتاة

كاثوليكية. وكثيرًا ما ميّز فوكو بين الخطاب والتراث المعتمَد المكرَّس، والعقلية، والمؤسّسة. فتمييزه الفلسفي بين الانتظام الخطابي والقول الشخصي، وانشغاله التأريخي بتحديد شكل الخطاب وحدوده، ورفضه إسقاط خطاب على خطاب آخر - كإسقاط خطاب السجن على خطاب الجنسانيّة، مثلًا - هي من أساسيات فكره؛ أمّا إسهاب نثره فيقف في تعارضٍ مباشر مع صرامة حدوده وتقشّفها. لكن سعيدًا لا يلحظ أيًّا من ضروب تلك الصرامة أو ذاك التقشّف.

أحد الحدود الأشدّ صرامةً في فكر فوكو هو ذاك الذي رسمه ضدّ الإنسانويّة ذاتها. وهو حدٌّ واظب على رسمه حتى سنوات حياته الأخيرة، حين راح يبدي بعض أمارات التراجع. وعلى هذا الصعيد بصورة خاصة، فإنّ إجراءات سعيد في عام 1978 هي لافوكوية بصورة جذرية ومستمدّة بصورة مباشرة من التقاليد الإنسانوية الرفيعة في الأدب المقارن وفقه اللغة، تلك التقاليد التي شكّلت منهجه السردي فضلًا عن اختياره للنصوص. وما يطرحه هذا التقليد الإنسانويِ البديل هو (أ) أنَّ ثمّة هوية أوروبية/ غربية موحّدة تقع عند مبتدأ التاريخ وشكّلت هذا التاريخ من خلال فكرها ونصوصها؛ (ب) أنَّ تاريخ الهوية والفكر الأوروبيين الموحّد والملتحم هذا يجري من اليونان القديمة إلى نهاية القرن التاسع عشر بل إلى القرن العشرين، عبر مجموعة محدّدة من القناعات والقيم التي تظلّ هي ذاتها جوهريًا، مكتفية بأن تغدو أشدّ كثافةً فحسب؛ و(ج) أنَّ هذا التاريخ ماكثٌ في - وقابلٌ إذًا لأن يُعاد بناؤه من خلال - مُعْتَمَد أسفاره العظيمة المكرَّس. وسعيد يقرّ بنية هذه الميتافيزيقا المثالية على الرغم من تشكيكه الواضح بعظمةِ بعضٍ من تلك الأسفار «العظيمة». بعبارةٍ أخرى، هو يكرر تلك الإجراءات جميعها حتى وهو يفضح زيف ذلك التقليد الذي استعارها منه. وسرد سعيد يفترض هنا، كما يفترض أورباخ، أنَّ ثمّة خطًّا مستمرًا بين أسخيلوس والأوروبي الحديث؛ ذلك أنّ هذا الإحساس بالاستمرار الذي لُفِّق هو ذاته في أوروبا ما بعد النهضة، لا يتعرّض إلى أيّ مساءلة لا من أورباخ ولا من سعيد (في الاستشراق، في الأقلّ). ومثل أورباخ، فإنَّ سعيدًا منشغل بالمؤلَّف المُعتَمَد المكرَّس، بالتقليد، بالتحقيب المتعاقب. وفي حين يجد أورباخ قيمةً إنسانويةً في تلك الأسفار، فإنّ سعيدًا لا يجد سوى غياب هذه القيمة. لكنهما كليهما يبحثان عن القيم ذاتها، في الأسفار ذاتها، أو في الأقلّ في النوع ذاته

من الأسفار. فسعيد يشجب بنقدٍ فوكويّ ما يحبّه بشغفٍ أورباخي، فسرعان ما يبدأ القارئ باكتشاف نوع شخصي إلى حدٍّ بعيد من الدراما التي تؤدّى في الإجراء الذي يقوم به سعيد؛ إذ يتناوب لديه فضحُ السفر ذاته ثم إطراؤه ذلك الإطراء الذي يبلغ عنان السماء ليتلو ذلك فضحه من جديد، كما لو أنَّ موضوعات شغفه لا تكفّ عن خيانته والغدر به.

الحال، إنَّ هذا التناوب بين الإطراء الجامح والرفض بالجملة قد استمرّ أبعد من الاستشراق بكثير. وكمثال على تمرين حديث العهد على هذا الإجراء يمكن أن نورد المقالة التي كتبها سعيد عن كيلنغ[21]، حيث لا شيء يُدهِش في انتقادات كيلنغ التي يطلقها سعيد؛ إذْ يكتفي - من دون اعتراف، بالطبع - بأن يكرّر ما سبق أن ردّده كثيرًا عددٌ كبير من النقّاد اليساريين. لكنَّ تلك الانتقادات المألوفة لا تلبث أن تُضْفَر إلى إطراء رفيع وغير مسوَّغ إلى درجة الإدهاش يغدقه سعيد على كيلنغ بوصفه «أسلوبيًا بارعًا»، بلغ من «العظمة»، كما يُقال لنا، ذلك الحدّ الذي:

> يمكّن على نحوٍ معلَّلٍ من مقارنته كفنان مع هاردي، وهنري جيمس، وميرديث، وغيسنغ، وجورج إليوت في الأعمال الأخيرة، وجورج مور، وصامويل بتلر. أمّا أنداد كيلنغ في فرنسا فهم فلوبير وزولا، بل وبروست وجيد في أعماله الباكرة.

هكذا تشتمل قائمة الروايات التي يُقارَن بها عمل كيبلنغ بكلّ رصانة ووقار على التربية العاطفية لفلوبير، وصورة سيدة لجيمس، وكلٌّ من عليها فان لبتلر، من دون أن يكون واضحًا تمامًا ما الذي يجعل رواية قليلة الشأن، لا تدين بانتشارها الواسع إلا للرواج الاستعماري، ترتفع على هذا النحو - وتُجْعَل جديرةً بالهجوم عليها - قبل أن يُلقى بها أرضًا.

تشير محاولة التسوية بين أورباخ وفوكو إلى سلسلة كاملة من المشكلات المنهجية والمفهومية في آنٍ فضلًا عن كونها سياسية؛ ذلك أنَّ عمل سعيد ليس منقسمًا بين الإنسانوية الرفيعة الأورباخية واللاإنسانوية النيتشوية فحسب (حيث

---

(21) Edward W. Said, «Kipling, Pleasures of Imperialism,» *Raritan Quarterly*, vol. 7, no. 2 (Fall 1987).

سأتناول قضية نيتشه لاحقًا) بل أيضًا بين حشد من المواقف في النظرية الثقافية عمومًا تتعذّر التسوية بينها، من المواقف الأشدّ راديكالية إلى المواقف الأشدّ رجعية، مستغرقةً كامل الطريق من غرامشي إلى جوليان بندا، مرورًا بلوكاش وكروتشه وماثيو أرنولد، وأودُّ أن ألقي الضوء على هذا الأمر مع شيء من التعليق على بندا الذي غالبًا ما يحظى بإطراء سعيد بوصفه واحدًا من المثقفين الذي يُضرَب بهم المثل في هذا القرن. ولعلّ إطراء بندا، المهووس بأفكار الجماليات الرفيعة، وتقريظه على هذا النحو لا يُدْهِشان أحدًا كلّ الإدهاش، نظرًا إلى دربة سعيد الأصلية، وتفضيله المعتمد المكرّس الرفيع، وزعمه الجمالي أنه يقف خارج جميع المذاهب والاتجاهات. ما يُدْهِشُ أكثر بكثير هو عادةُ سعيد مضاهاة بندا مع غرامشي، تلك المضاهاة التي هي، كما أفترض، طريقة لتدجين المحتوى الثوري في فكر غرامشي.

ليس على المرء أن يمضي بعيدًا في كتاب جوليان بندا الشهير خيانة المثقفين[22] كي يرى (أ) أنَّ «الخيانة» التي يتّحدث عنها بندا ليست سوى مساهمة المثقفين في ما يسميه «الأهواء السياسية»؛ و(ب) أنَّ «الأهواء الطبقية» و«الأهواء العرقية» هي بالنسبة إليه من بين أسوأ الأهواء، وأنَّ «الاشتراكية» شيطانية شأنها شأن «معاداة السامية»، في حين يوبّخ «الطبقات العاملة» لأنها راحت تشكّل في زمنه (عشرينيات القرن العشرين) «قماشًا من الكراهية متين النَّسج من طرف أوروبا إلى طرفها الآخر» مع أنها «لم تشعر، حتى في أواسط القرن التاسع عشر، إلا بعداء متناثر تجاه الطبقة المقابلة»[23]، ليأتي بعد ذلك إلى إدانة عشرات - عشراتٍ بالفعل - من المثقفين، من جميع العصور، خصوصًا من العصر الحديث، ممن رأى أنهم:

> لم يكتفوا باتّخاذ جانب الأهواء فحسب. ... [بل] أتاحوا لها، عن رغبةٍ، أن تخالط أعمالهم كفنانين، ورجال علم، وفلاسفة، وأن تلوّن جوهر

---

(22) الإشارات هنا وفي المقتبسات والصفحات اللاحقة هو إلى: Julien Benda, *Treason of the Intellectuals* (New York; London: Norton, 1969).

وهي طبعة ورقية جديدة من ترجمة ريتشارد ألدنغتن في عام 1928.

(23) Ibid., pp. 3-5.

عملهم وتَسِم متجاته جميعًا. والحقّ أنّه لم يكن هناك قطّ مثل هذه الكثرة من الأعمال السياسية بين تلك التي يُفتَرَض بها أن تكون مرآةً للفكر غير المتحيّز[24].

ها نحن، إذًا، أمام إدانةٍ لا حدّ لها لكلّ سياسة، ولا سيما السياسة الاشتراكية، باسم «الفكر غير المتحيّز»؛ حتى مايكل أنجلو المسكين يُدان لأنّه «أنحى باللائمة على ليوناردو دافنشي لعدم اكتراثه حيال مِحَن فلورنسا». في حين يُمْدَح «مبدع العشاء الأخير» لتكراره القول «إنّ دراسة الجمال قد ملكت عليه جماع قلبه»[25]. وبدوره، فإنّ واحدًا من تعليقات سعيد الكثيرة الممجّدة لبندا، يأتي على النحو التالي:

لا شكّ في أنّ ما يقوله بندا عن المثقفين (الذين تقع عليهم مسؤولية التحدّي، بطرائق خاصة بالمهنة الثقافية ذاتها) يتصادى بانسجام مع شخصية سقراط كما تظهر في محاورات أفلاطون، أو مع معارضة فولتير للكنيسة، أو مع فكرة غرامشي، الأحدث عهدًا، عن المثقف العضوي المتحالف مع الطبقة الصاعدة ضدّ هيمنة الطبقة الحاكمة.... والحال أيضًا أنّ المثقفين، كما يتّفق بندا وغرامشي، ذوو فائدةٍ أساسية في اشتغال الهيمنة. فهذه، عند بندا، هي trahison des clercs [خيانة المثقفين] في جوهرها؛ ذلك أنّ تقصيرهم عن المساهمة في تهذيب الأهواء السياسية هو ما يحسبه على أنّه الجوهر الحقيقي لخيانتهم الجماعية المعاصرة[26].

هذه الضروب المنتفخة من الاستحضار الذي يتوسّل سقراط وفولتير وغرامشي لا تساعد في الحقيقة على إيضاح ما يعنيه سعيد فعليًا، حتى حين يختم بتلك العبارة الأوروبلية «الخيانة الجماعية المعاصرة». ومن المؤكّد أنّ غرامشي لن يعني سوى القليل حين نجرّده من ميراثه، من «هواه السياسي» حيال ذلك النوع من سياسة الطبقة العاملة على وجه التحديد الذي يصفه بندا بأنّه «قماش من الكراهية متين النَّسج من طرف أوروبا إلى طرفها الآخر». فالرابطة أساسية جدًا في فكر بندا

(24) التشديد مني. يُنظر: Ibid., p. 67.

(25) Ibid., p. 47.

(26) Said, *The World, the Text, and the Critic*, pp. 14-15.

بين معاداة الشيوعية وكره الطبقة العاملة من جهة أولى، و«الفكر غير المتحيّز» و«دراسة الجمال» من جهة أخرى، حيث لا يمكن إلا لعقلٍ محافظٍ في بنيته الأساسية أن يعتبره نموذجًا يُحتذى للمثقف. غير أنّ عقلًا من هذا النوع الأخير ما كان ليقرن نفسه بغرامشي. وهذا الأمر هو مؤشر على انقسام سعيد إذْ ينظر إلى بندا، مناهض الشيوعية المسعور، وغرامشي، الذي هو واحد من أشدّ الشيوعيين دأبًا في هذا القرن، على أنّهما يقعان أساسًا في نفس الموقع النظري السياسي[27]. إنّ وضع قوائم بأسماء ثوريين مثل غرامشي (وهي قوائم ستطول كثيرًا في عمل سعيد الأخير) هو ما يخفي التقليدية الشديدة في فكر سعيد النقدي الأدبي.

2

ما يلفت الانتباه أيضًا، إذ ننظر مرّة أخرى في المقطع الذي أوردته من قبل، وفيه اقتباس من غرامشي، هو قول سعيد - «كانت دراستي الاستشراق، من مناحٍ كثيرة، محاولةً لجرد الآثار التي خَلَّفَتْهَا فيَّ، أنا الذات الشرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملًا بالغ القوة في حياة جميع الشرقيين» - هذا القول الذي يوجز بهذا القدر من الصواب أو ذاك ما يدور حوله الكتاب، خصوصًا إذا ما أخذنا بمعناها الحرفيّ عبارة «جرد الآثار التي خَلَّفَتْهَا فيَّ» ونظرنا إليها على أنّها تشير هنا إلى دربة سعيد في - وعلاقته المتجاذبة وجدانيًا مع - متن المعرفة التي يستنطقها كتاب **الاستشراق**. والنقلة المهمّة هنا هي الوصف الذي يصف به سعيد نفسه بأنّه «الذات الشرقية». فمثل هذه التمثيلات الذاتية هي دائمًا أحادية الجانب بعض الشيء، وخطرة بعض الشيء إذًا، بالنسبة إلى أيّ شخص يتّسم جهازه الثقافي بأنّه أوروبيّ على نحوٍ طاغٍ ويحوز مثل هذا الحضور المرجعي في الجامعة الأميركية. بل إنّ المفارقة الساخرة التي تنطوي عليها مثل هذه الاستخدامات تغدو أكبر بكثير في حالة سعيد لأنّ أيّ قراءة مدقّقة لـ كامل عمله كفيلة بأن تبيّن مدى الأهمية

---

(27) لعلنا نتذكّر هنا ملاحظة لاذعة كان ريموند وليامز قد أطلقها ذات مرّة في سياق مختلف كثيرًا ومفادها أنّ أولئك النقّاد الذين يزعمون أنّهم خارج «المذاهب» جميعًا نادرًا ما يتفحّصون «المذهب» الخاصّة بهم في النقد الذي يمارسونه. يُنظر: Raymond Williams, «The Crisis of English Studies,» *New Left Review*, no. 129 (September-October 1981).

الاستراتيجية لاستخدامه كلمات مثل «نحن» و«نا» كي يشير، في سياقاتٍ متنوعة، إلى الفلسطينيين ومثقفي العالم الثالث والأكاديميين عمومًا، والإنسانويين والعرب والعرب الأميركيين والمواطنين الأميركيين جملة[28]. لكنّ الأهم من ذلك هي ضروب التضخيم التي لن تلبث أن تأتي، في أعقاب الاستشراق. فالعبارة المتعجّلة «الذات الشرقية» سوف تُنَقَّح لدى عددٍ من التيارات الراديكالية في النظرية الأدبية اللاحقة لتغدو «الذات الاستعمارية» ثمّ، بعد ذلك، «الذات ما بعد الاستعمارية»؛ وسوف أناقش لاحقًا استخدام سعيد الجائر لهذين المصطلحين، حين آتي إلى توصيفه العريض لكلٍّ من س. ل. ر. جيمس وجورج أنطونيوس بأنهما المثقفان «الاستعماريان» القدوة، وتوصيفه كلًا من س. هـ. العطّاس وراناجيت غُهًا بأنهما المثقفان «ما بعد الاستعماريين» اللذان يُضرَب بهما المثل. وسوف تُضَخَّم فكرة «جرد الآثار»، البليغة والمشروعة بحدّ ذاتها - على يد فريدريك جيمسن من بين آخرين - لتحول إلى فكرة مفادها أنّ مجتمعات العالم الثالث تكوّنت من خلال تجربة الاستعمار والإمبريالية. والحال، أنّ فكرة «الذات الاستعمارية» - وكذلك «الذات ما بعد الاستعمارية» - تفترض، بالطبع، أنّ الاستعمار هو الذي كوّننا بالفعل، ليأتي بعدها، بتعاقب سريع، ما بعد الاستعمار؛ ذلك أنّ مصطلح «الذات الاستعمارية» لن يكون له، نظريًا، أيّ معنى ما لم يكن الاستعمار قد كوّننا.

تفترض فكرة «جرد الآثار» بمعناها الأصلي لدى غرامشي أنّ ثمة شخصية، موقعًا ثقافيًا، تكون تلك الآثار منقوشة عليهما؛ أي إنها تفترض أنّ ثمّة «آثارًا» أخرى تكون هذه الآثار متحابكةً معها، حيث تكون الشخصية التي تبزغ من هذا التحابك، هذا التداخل، مشروطة لا بمجموعة محدّدةٍ من الآثار فحسب بل بكامل تاريخها. ومما أمكن لهذه الفكرة الغرامشية الأصلية أن تعنيه، على سبيل المثال، أنّ التشكيلة الثقافية الإيطالية لا تمكن قراءتها انطلاقًا من الفاشية أو

---

(28) يمكن العودة في هذا الشأن المتعلق باستخدام سعيد لـ «نا» الدالّة على الجماعة إلى مقالة سعيد الشهيرة: Edward W. Said, «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors,» *Critical Inquiry*, no. 15 (Winter 1989).

والقيت في الأصل كمحاضرة في الاجتماع السنوي السادس والثمانين للرابطة الأنثروبولوجية الأميركية الذي انعقد في شيكاغو في 21 تشرين الثاني/ نوفمبر 1987.

من الـ Risorgimento (النهضة) أو حتى من فشل الإصلاح؛ ومن هنا الطابع غير المكتمل للنهضة الإيطالية؛ وأنّ من الواجب تتبّع تلك التشكيلة، تاريخيًا، على كامل الطريق وصولًا إلى لحظة سيطرة الكنيسة العليا وسيطرة اللاتينية العليا بوصفها لغة تلك الكنيسة، وكذلك من خلال تواريخ الإخضاع التي أعقبت ذلك؛ بعبارة أخرى، فإنّ التواريخ، والذوات إذًا، لا تتكوّن من خلال ما يُسمّيه غرامشي «اللحظات» بل من خلال سيرورات من الترسّب والتنامي لا تني تتراكم دائمًا. أمّا بالنسبة إلى الهند، فإنّ ما يمكن لهذه الصيغة الغرامشية الأصلية أن تعنيه هو، في الأقلّ، إنّ الاستعمار كان من غير شكّ «لحظة» أساسية - بل «لحظة» حاسمة في بعض المناطق المحدّدة - لكنّ تاريخ الترسّبات الذي يكوّن التشكيل الثقافي الهندي يشتمل على الكثير إلى جانب الاستعمار. وما يدفعني إلى أن ألقي الضوء على هذه النقطة هنا هو الرغبة في تأكيد أنّ ثمّة تيارًا رئيسًا واحدًا في الأقل بين تيارات النظرية الأدبية - هو تحليل الخطاب الاستعماري» - كان قد تطور في ظلّ تأثير سعيد ونفوذه، وهو تيار يمتاز بـ فصله «جرد الآثار الاستعمارية» عن غيره من ضروب الجرد، أو عن غيره من ضروب الآثار. وثمّة تلاؤم هنا، ليس فقط بمعنى أنّه حين يكون الاستعمار هو الذي كوّننا، يكون الخطاب الوحيد المهم حقًا هو الخطاب الاستعماري، بل أيضًا بسبب المثل الذي يضربه إدوارد سعيد نفسه في كتابه.

تتمثّل واحدة من السمات اللافتة في الاستشراق في أنّه يتفحّص تاريخ النصوص الغربية التي تناول اللاغرب بمعزلٍ عن الكيفية التي استُقبِلَت بها هذه النصوص أو قُبِلَت أو عُدِّلَت أو عُورِضَت أو أُطيحَت أو أُعيد إنتاجها من قبل إنتلجنسيات البلدان المستعمَرة: لا ككتلةٍ غير متمايزة بل كفاعليات اجتماعية متموقعة مدفوعة بصراعاتنا وتناقضاتنا ومواقعنا الاجتماعية والسياسية المميّزة، من حيث الانتماء الطبقي والجنسي والمناطقي والديني، وهلم جرا؛ ومن هنا ذلك التفارق المميّز في عمارة الكتاب. فإحدى شكاواه الكبرى تتمثّل في أنّ الغرب، من أسخيلوس وصاعدًا، لم يُتِحْ للشرق قطّ أن يمثّل نفسه، بل هو الذي مثّل الشرق. وسوف أناقش أدناه هذه الرؤية إلى التاريخ الإنساني. لكن اللافت هو أنّه في ما خلا صوت سعيد نفسه، فإنّ الأصوات الوحيدة التي نقع عليها في الكتاب هي تحديدًا أصوات ذلك المُعْتَمَد المكرّس الغربي ذاته التي كثيرًا ما أسكتت الشرق،

كما يشتكي سعيد. مَنِ الذي يُسكت مَنْ؟ من الذي يرفض إفساح المجال أمام مواجهةٍ تاريخية بين صوت ما يُسمّى «المستشرق» والأصوات الكثيرة التي يُقال إنَّ «الاستشراق» قد أخمدها تمامًا؟ ذلك هو السؤال الذي يصعب كثيرًا أن نجيب عنه بقراءة هذا الكتاب، حيث يبدو في بعض الأحيان كما لو أنّ المرء قد شلّته قوة ذلك الصوت الذي يفضحه.

سوف أعلّق أدناه على بعض خصائص الاستشراق النوعية المميّزة، ثم أتناول لاحقًا بعض الشيء تلك الأزمة في تاريخ الأكاديميا الأنكلو - أميركية الفكري، هذان الأمران اللذان يفسّران معًا، وبوجهٍ عام، قوة الكتاب ومداه. غير أنَّ عليّ أن أؤكّد أنّ الأشكال التي تجلّى بها نفوذ الكتاب لم تكن موحّدة في أي حالٍ من الأحوال. فإذا ما كان قد دفع بعضهم صوب ضَرْبٍ أكاديميّ من الراديكالية القومية والمواقف بالغة النصيّة من تواريخ الاستعمار والإمبريالية، فقد مكّن أيضًا كثيرًا من الأكاديميين الشباب، ممن سبق لهم أن تسيّسوا عبر مسارب أخرى، من أن يتوصّلوا إلى أساليب ومناطق جديدة في البحث والاستقصاء، ولا سيما في الحقل الأدبي. لقد ظهرت أعمال كثيرة في تلك الفترة تميّزت بالدافع الواحد ذاته[29]، لكنّ سعيدًا هو الذي استطاع أن يقيم سردًا أوسع وأشمل، عبر حقول خطابية مميّزة تشتمل على عدد كبير من النصوص، كي يكشف عن ضروبٍ من التواصل بين كتّاب متنوّعين أشدّ التنوع وعن عقليات أساسية تجمع في ما بينهم. ولقد تبيّن أنّ الاتّساع السردي في الكتاب هو خاصيته الأشدّ قوة، بصرف النظر عن أطروحته الأساسية. كما تمثّل جانب من اللذّة التي وفّرها الاستشراق - الذي أقلق بعض الدوائر، وأهاج أخرى - في خرقه الحدود الأكاديمية. وهذا ما جلب على سعيد قدرًا هائلًا من الهجوم الذي تعزّز بعد عامين من العزف الأوركسترالي المطوَّل، بمشاركة برنار لويس شخصيًا، أحد أئمة التأريخ الصهيوني. لم يكن هجوم لويس بالهجوم الموفّق في كثير من الجوانب، غير أنّ النقطة الأساسية التي طرحها

---

(29) ظهر كتاب S. H. Alatas, *The Myth of the Lazy Native* (London: Allen and Unwin, 1977) وكتاب Brian S. Turner, *Marx and the End of Orientalism* (London: Routledge, 1978) بينما كان كتاب سعيد لا يزال في قيد الطبع، الأمر الذي يشير إلى مدى تشابه الأفكار التي كانت تخيّم في جوّ تلك الفترة.

كانت مسألة الأهليّة. ما الذي شرّع لسعيد أن يتكلّم على التاريخ العربي والفروع الاستشراقية؟ ما الشهادات التي حازها في هذا المجال؟ هل اطّلع على المعجم الفلاني من معاجم العربية في العصور الوسطى؟ هل يعرف معنى الكلمة الفلانية في ذلك الطيف الكامل من الصناعة المعجمية العربية الممتدة قرونًا؟ ...الخ[30]. (في ردّه الممتاز، عمد سعيد محقًّا إلى تجاهل مسألة الأهلية والشرعيّة، وركّز على مسألةٍ لم يُعْتَرَف بها في هجوم لويس: أعني أنَّ المظهر الذي يظهر به لويس ليس سوى تمويه على ولائه الصهيوني).

من الواضح أنَّ الاستشراق ليس كتابًا في الدراسات الشرق الأوسطية، أو في أيّ فرع أكاديمي قارّ وراسخ، بل ينتمي إلى ذلك التقليد الفكري الشهير الذي يقوم فيه كتّابٌ بفضح النُّصُب العظيمة القائمة في فروعهم الأكاديمية أو بتفحّص تورّط المثقفين في أيديولوجياتٍ سائدة وفي اختلاقاتٍ سلطةٍ غير شرعية. وهو تقليد يضمُّ كُتّابًا وأعمالًا تتّسم بأشدّ التباين والتفاوت مثل أعمال نيتشه نفسه، وعمل بول نيزان كلاب الحراسة، وعمل إيميه سيزار خطاب في الاستعمار، وعمل فرانز فانون بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، وعمل إيرسكن كالدويل[31] دراسات في ثقافة محتضرة، وقَدْر كبير من الكتابات النسوية منذ كتاب كيت ميليت السياسات الجنسية، وكتابات نوام تشومسكي المسهبة عن تورّط علم الاجتماع الأميركي في حرب فيتنام. صحيحٌ أنّنا لا نجد في ميدان الأدب هذا النوع من إضفاء الطابع النظامي الذي يضفيه سعيد هنا، لكنّ هناك، حتى ضمن التقليد الأنكلو - أميركي، متنًا ضخمًا حقًّا من الأعمال التي سبق لها أن حلّلت الكتّاب الغربيين المُعتَمَدين المكرّسين وتورّطهم في المشروعات والأيديولوجيات الاستعمارية الغربية. فهذه المسألة كانت قد طُرِحَت على نحوٍ واسع تمامًا في كلّ الجامعات الأميركية والبريطانية، ولا سيما منذ بداية الحرب الفيتنامية، ناهيك بفرنسا، حيث طُرِحَت هذه القضية أبكَر، في ميادين متنوعة تنوّع الأدب والأنثروبولوجيا، بفضل حروب التحرّر أيضًا في كلٍّ من الهند الصينية والجزائر.

---

(30) Bernard Lewis, «The Question of Orientalism,» *New York Review of Books* (24 June 1982).

(31) لا بدّ من أنّ المقصود هنا ليس إيرسكن كالدويل بل كريستوفر كودويل الذي تُرْجِم كتابه المشار إليه إلى العربية في عام 1994، وصدر عن وزارة الثقافة، دمشق. (المترجم)

هكذا ينتمي الاستشراق، في الجزء الأدبي من مشروعه، وهو الجزء الذي لا شكّ في أنّه يشكّل الجزء الأكبر من الكتاب، إلى خطٍّ نَسَبٍ مشهور. وإذا ما طرحنا ضروب الاختلاف الاصطلاحية والأسلوبية التي غالبًا ما تنتظم انطباعاتنا عن الجِدّة والأصالة، فسنجد أنّ قراءات سعيد للكتّاب الأفراد والنصوص الأدبية في الأقسام المتوسّطة والمؤثّرة من الكتاب ليست أبعد مدىً من الناحية السياسية من ضروب القراءات التي شاعت في ستينيات القرن العشرين، كالقراءات التي قدّمها جونا رَسْكن في **ميثولوجيا الإمبريالية**[32]. وإذا ما خطونا خارج التقاليد الأوروبية الأميركية، فسوف تلفت انتباهنا واقعةُ أنّ عمارة الاستشراق وذلك النوع من المعرفة التي يمثّلها الكتاب عمومًا لا يتركان فيه أيّ حيّز لانتقاد السيطرة الثقافية الاستعمارية ذلك الانتقاد الذي نجده في أميركا اللاتينية بل وفي الهند، على نحوٍ واسع، منذ أواخر القرن التاسع عشر. وحقيقة الأمر أنّ أحد الأشياء الخلافية المدهشة في **الاستشراق** تتمثّل في أنّه يرفض الإقرار بوجود ذلك التقليد الشاسع، القديم قدم الاستعمار ذاته، في البلدان المستعمَرَة كما لدى التقاليد اليسارية المتروبولية، الذي انشغل دائمًا، وعلى وجه التحديد، بوضع جرد بالآثار الاستعمارية التي تخلّفت في عقول البشر على كلا جانبي القسمة الاستعمارية.

لستُ، من جهتي، بالمتحمّس لمسألة الأصالة، لكنَّ سعيدًا حين يعود إلى هذه المسألة المتعلّقة بما قد يدين به لنقّاد الاستعمار الذين سبقوه وإلى العواقب الثقافية التي ترتّبت على الاستعمار في المستعمرات، وذلك في مقالته المشهورة «إعادة النظر في الاستشراق»[33]، فإنّه يستخدم بلاغة متناقضة على نحو مميّز. فالنبرة المسيطرة في هذه المقالة هي نبرة ازدراء ملوكيّ، تُلقي على أساسها جميع الجهود التي بُذِلَت في الماضي في سلّة مهملات «تاريخانيةٍ» لا تمايز فيها ولا تفاضل يُعْلَن أنّها هي ذاتها توأم للإمبريالية وسَلَفٌ لها أيضًا. هكذا، بعد فضح

---

(32) Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971).

(33) قُدِّمَت هذه المقالة، «Orientalism Reconsidered»، في الأصل في المؤتمر الذي عقدته جامعة إسيكس بعنوان «أوروبا وآخروها» في عام 1984، بعد ستة أعوام على ظهور الاستشراق. ثم أعيد نشر هذه المقالة على نطاق واسع، حيث ظهرت، على سبيل المثال، في المجلة الأميركية *Critical Inquiry* وفي المجلة البريطانية *Race and Class*، وكذلك في كتب مثل: Francis Barker [et al.] (eds.), *Literature, Politics and Theory* (London: Methuen, 1986).

الزيف الذي تنطوي عليه سلسلة نسبٍ مهلهلة البناء يطلق عليها سعيد اسم «التاريخانية، أي تلك الرؤية التي قدّمها كلّ من فيكو وهيغل وماركس ورانكه وديلتاي وسواهم»[34]، يتابع سعيد كي يطرح ما يلي:

> لم يحصل قطّ أن سُلِّط نقدٌ إيبستيمولوجي على الصلة بين تطورٍ تاريخانيةٍ توسّعت ونَمَت بما يكفي لأن تشتمل على مواقف متناقضة مثل أيديولوجيات الإمبريالية وانتقادات الإمبريالية، من جهة أولى، وبين الممارسة الفعلية للإمبريالية، من جهة أخرى.

هكذا تُدْمَج جميع «انتقادات الإمبريالية» السابقة بكلّ بساطة بـ«الممارسة الفعلية للإمبريالية»، نظرًا إلى تلوثها بالتاريخانية. كلّ هذا يقال عن الطاقات الفكرية التي اشتمل عليها كفاح التحرر الوطني والتي غالبًا ما استُخْدمت الانتقادات الماركسية للإمبريالية، فضلًا عن تاريخانية غرامشي التي غالبًا ما يروق لسعيد أن يستشهد بها.

لكنَّ عليّ أن أعترف أنَّ ميل سعيد العنيد إلى قول أشياء متناقضة تمامًا في النصّ الواحد ذاته، مما يروق لجمهورين مختلفين في آنٍ إنّما على النحو الذي يُبْطِلُ فيه كلّ قول أساسي القول الآخر، هو واضحٌ في هذه المقالة على نحو يفوق وضوحه في أيّ مكان آخر. فالقول الكاسح الذي أوردته للتوّ يقف في علاقةٍ إشكالية لافتةٍ مع القول التالي الذي يَرِدُ في هذه المقالة ذاتها:

> ما قلتُه في الاستشراق كان في جوهره قد قيل قبلًا على لسان ع. ل. طيباوي (1961، 1966)، وعبد الله العروي (1976، 1977)، وأنور عبد الملك (1963، 1969)، وطلال أسد (1973)، وس. هـ. العطاس (1977أ، 1977ب)، وفانون (1969، 1970) وسيزار (1972)، وبانيكار (1959) وروميلا ثابار (1975، 1978).

---

(34) إن أقوال فيكو «التاريخانية» على وجه التحديد، هي، بالطبع، ما سيطريه سعيد في غير مكان أشدّ الإطراء. يُنظر، على سبيل المثال، كتابه: Said, *The World, the Text, and the Critic* pp.290-291, حيث يشرح مطوّلًا واحدًا من اقتباساته الأثيرة من فيكو، وكذلك المقطع الفخم في ص 114، حيث يقوم سعيد بنقلة حاسمة في ما يتعلّق بفكرة فيكو عن التاريخ من خلال إشارة ملتوية رائعة إلى عمل باخ تنويعات غولدبرغ.

هكذا يُقابَل ادّعاء الأصالة الكاسح بإنكار كلّ أصالة؛ ويُقابل الهجوم الذي لا هوادة فيه على التاريخانية بقائمة من الكتّاب لا يجد كثير منهم أيّ غضاضة في أن يقرنوا أنفسهم بالتاريخانية، ويمكن أن أضيف أنَّ قائمة الكتّاب والتواريخ ذاتها غريبة جدًا، إذْ تعتمد، إلى هذا الحدّ أو ذاك، طريقة الخليط ما بعد الحديث. فطيباوي والعروي وعبد الملك ربما كان إيرادهم هنا ناجمًا عن أنَّ روبرت إرْوِن، في مراجعته الاستشراق[35]، كان أيضًا قد طرح قضية ديون سعيد التي لم يقرّ بها وأورد هؤلاء الكتّاب الثلاثة على وجه التحديد. فإذا ما التفتنا إلى أعمال روميلا ثابار، فسوف نجد أنّ منشوراتها التي يشير إليها سعيد لا تتعدّى الكرّاسين حول الهند القديمة والقروسطية كتبتهما، بصورة جانبية تمامًا، لتلاميذ المدارس المتوسطة. وإنّها لفكرة مذهلة بعض الشيء ألا يُعْرَف عمل ثابار الأساسي عن تاريخ الهند إلا من خلال كرّاسيها الصغيرين. أما إشارة سعيد الأخرى إلى كاتب هندي في هذه القائمة التي هي جميع استشهادات سعيد - وهو مُكْثِر على هذا الصعيد - فتوحي بأنَّ الكتاب المهمّ الوحيد الذي وقع عليه لكاتبٍ هندي حتى بعد فترة طويلة من نشره الاستشراق في عام 1978 هو، على وجه التحديد، كتاب ك. م. بانيكار القديم الجيد آسيا والسيطرة الغربية.

إلى جانب عدم قابلية الاستشراق للتصنيف من حيث النوع، فإنَّ ما يلفت الانتباه أيضًا هو امتداد محتوياته. فهذا الامتداد مهيب إلى أبعد الحدود، في الحقيقة، إلى درجة أنّ قلّة من القرّاء فحسب هي التي تلاحظ أنَّ معظم إحالات سعيد في الأجزاء الأساسية من الكتاب مستمدّة من دربته في الأدب المقارن وفقه اللغة. وهذا نطاق مألوف لمن هم ذوو خلفية مماثلة، لكنَّ هؤلاء على وجه التحديد هم من يُرَجَّح أن يقاوموا الدعوة إلى قراءة هذا المتن من الكتابة لا بوصفه أدبًا بل بوصفها وثائق أرشيف مختلفٍ تمامًا، هو الأرشيف الاستشراقي الذي ينظرون إليه على أنّه ليس من اختصاصهم. أمّا خبير الشرق الأوسط، من جهة أخرى، وهو

(35) يُنظر: Robert Irwin, «Writing about Islam and the Arabs: A Review of E. W. Said, *Orientalism*,» *I and C*, no. 9 (Winter 1981-1982).

لعلّ من المفيد أن تعلم أنّ *I and C* كانت تصدر من قبل باسم *Ideology and Consciousness*، لكنها اختُزِلَت بعد ذلك إلى *I and C* (الحرفين الأولين من الكلمتين) بعد أن فقدت هيئة التحرير أعصابها من المقولتين المُشار إليهما في العنوان: «الأيديولوجيا» و«الوعي».

الذي تُقرَأ في أرشيفه تلك الضروب الأخرى من النصوص، فيستاء ويحار أيضًا، لأنّه يُهاجَم، إنّما من غير أن تُتاح له أي إمكانية للدفاع عن نفسه، في ذلك الميدان الذي يعتبره ميدانه الخاص؛ ميدان المكتبات، ومقارنة النصوص القروسطية، وبذل الجهد في فكّ مغاليق المخطوطات المستغلقة، ومشاكل تحديد النصوص الموثوقة الأصلية وإعداد الشروح الملائمة، وتعلّم اللغات القديمة، والعودة بثمار هذا الجهد بغية تنوير الجمهور عمومًا وتثقيفه. فهذا الخبير ينظر إلى نفسه على أنّه اختصاصيّ، وبريء. وكما نعلم جيدًا، فإنّ الأثر في هذين الحقلين، حقل الأدب وحقل الدراسات الشرق أوسطية كان أثرًا صادمًا ومباغتًا، لأنّ الكتاب، على الرغم من أخطائه الفادحة، عَمِل على فتح فضاءاتٍ لعمل مضاد في كليهما. أمّا بالنسبة إلى الباحثين الذين يعملون خارج الحقول الأكاديمية الثلاثة السابقة، الأدب المقارن وفقه اللغة والاستشراق، فكانت محتويات الكتاب والوثائق التي يقرأها، غير مألوفة إلى أبعد الحدود. وكان في ذلك من الجِدّة ما يكفي. لكنّ الأكثر جدّة أيضًا، وبلا جدال، كان جراءة التوليف لدى سعيد. فمَن الذي خطر له في أيّ يوم من الأيام أنّ لامارتين وأوليفيا مانينغ، شاتوبريان وبايرون، كارلايل، كامو، فولتير، غيرترود بل، مؤلّفيّ السيّد وأغنية رولان المجهولين، مستعربين مثل غِب، حكّامًا استعماريين مثل كرومر وبلفور، شخصيات مختلفة شبه أدبية مثل إدوارد لين، باحثين في الصوفية مثل ماسينيون، هنري كيسنجر، ينتمون جميعًا إلى الأرشيف ذاته ويؤلّفون تشكيلًا خطابيًا موحّدًا على نحوٍ عميق! ما كان جديدًا، يجب أن أكرّر، هو التوليف، والاطّلاع الواسع، وعمارة الكتاب، والفصاحة التي فيه، على الرغم من ميل هذه الفصاحة، أيضًا، إلى التكرار المفرط في بعض الأحيان.

ما كان يحصل في الماضي هو أنّ النقّاد الذين طرحوا هذه القضايا بالإشارة إلى الأدب البريطاني الحديث نادرًا ما كانوا يعرفون الكثير عن الأدب الفرنسي في القرن التاسع عشر، وأولئك الذين كتبوا عن الأدب نادرًا ما تفحّصوا المعاجم أو وثائق وزارة الخارجية الأميركية، على الرغم من أنّ المخطّط الإمبريالي كثيرًا ما كان موضع نقاش. أمّا سعيد فقد جمع هذه الاتجاهات المتنوعة في خطّ سردي واحد. وما زاد كثيرًا ذلك الإحساس بالجِدّة في الجامعات الأميركية والبريطانية – وبذلك في المستعمرات السابقة الأنكلوفونية أيضًا – هو أنّ الجزء الأشدّ إثارةً

في الكتاب - قسمه الأوسط، حيث يقدّم سعيد قراءات لكتّاب أفراد - انشغل أساسًا بكتّاب فرنسيين. فلعلّ الكتاب لم يُضِفِ الكثير إلى معرفتنا بإدوارد لين أو أوليفيا مانينغ، ت. إ. لورنس أو هنري كيسنجر، إلا أنّ تناوله للمكتبة الوطنية[36] وشاتوبريان، نيرفال وفلوبير، لا يُنسى قطّ.

أخيرًا، إنَّ جِدَّة الاستشراق الأشدّ لفتًا للانتباه والتي أسبغت عليه هيبته الأساسية في النظرية الثقافية الطليعية، هي جِدّة منهجية: لا تقتصر على استعارته الواسعة من الفروع الأكاديمية القائمة بل تتعدّى ذلك، على نحوٍ أشدّ حسمًا بكثير، إلى استحضاره فوكو استحضارًا صريحًا، وإعلانه أنَّ موضوع هذه الدراسة، أي الاستشراق، هو خطاب، وتأكيده أنَّ هذا الخطاب هو الخطاب المؤسّس للحضارة الغربية، سواء زمنيًا، بمعنى أننا نجده أصلًا في أقدم النصوص الأوروبية، أم حضاريًا، إذْ أنّه بتعريفه «الشرق» على أنّه آخر أوروبا الخطر، والمتدنّي حضاريًا إنما يعرّف نفسه. وقد ترتّبت على هذه الجِدَّة عاقبتان واضحتان. إحداهما هي ذلك التحول الجليّ من ماركس إلى فوكو، وهو تحول يتّسق على نحوٍ شديد وواضح مع اللحظة ما بعد الحداثيّة. فالحقيقة التي لا مراء فيها في شأن المرحلة السابقة على تدخّل سعيد هي أنّ الأغلبية الساحقة من الانتقادات المستنيرة اجتماعيًا والتقدمية سياسيًا التي وُجِّهَت إلى الاستعمار كانت، بصرف النظر عن تلك الضروب الظلامية والمحلّية من الاحتجاج المناهض للغرب والنفوذ الأوروبي، إمّا ماركسية أو، في الأقل، تقف في صفّ المناهضة الثقافية العامة للإمبريالية، تلك المناهضة التي ساعدت الماركسية، والحركة الشيوعية عمومًا، على إحداثها. والحال، أنّ قطيعة سعيد مع ذلك التقليد السياسي كانت تامّة بالفعل، حيث نُبِذَ ماركس نفسه في الكتاب بوصفه مجرّد مستشرق آخر، وأزيحت الماركسية جانبًا بوصفها ابنة كريهة لـ «التاريخانية»، أمّا التبصّرات التي كانت قد انبعثت في الأصل عن ذلك التقليد فقد ضُمَّت الآن إلى نظرية الخطاب الفوكوية.

---

(36) المقصود هنا، على الأرجح، ليس المكتبة الوطنية (البيليونيك ناسيونال) بل المكتبة الشرقية (البيليونيك أورينتال) وهو معجم وضعه بارتيليمي ديربيلو بالفرنسية ونشر بعد وفاته في عام 1697، بمقدمة كتبها أنطوان جالان وظل المرجع المعتمد في أوروبا عن الشرق حتى أوائل القرن التاسع عشر، حيث يتناوله إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق. (المترجم)

حين ظهر الكتاب في عام 1978 وبدأ مسيرته في عالم يرعاه ريغان وتاتشر، وقع كلّ هذا موقعًا حسنًا لدى تلك الضروب المتنوّعة من معاداة الشيوعية وما بعد الماركسية التي كانت تستحوذ في تلك الفترة على القطاعات الأشدّ تقدّمًا من الإنتلجنسيا المتروبولية. وإلى جانب هذه التحولات النظرية والسياسية الكبيرة كان ثمّة نوع من ما بعد التاريخيّة مكّن سعيدًا - بزعمه أنّ أوروبا تؤسّس هويتها بتأسيسها اختلاف الشرق، وأنّ أوروبا حازت، منذ أيام الدراما الأثينية، إرادةً موحّدةً في أن تسفّل غيرها وتقهره - من أن يؤكّد أنّ جميع المعارف الأوروبية بغير أوروبا هي معارف فاسدة لأنها ملوّثة أصلًا بهذا التشكّل العدواني للهوية. كانت هذه فكرة جديدة بالفعل؛ إذ سبق لكثير من الكتّاب أن ألقوا الضوء على تورّط نتاجاتٍ ثقافيةٍ أوروبيةٍ في المشروع الاستعماري، لكنّ أعتى عتاة المحليّة الظلامية والقومية الثقافية وحدهم من رأوا - من دون أن يقبل ذلك قطّ أيّ كاتب لديه أدنى حسّ بالمسؤولية - أنّ الأوروبيين عاجزين أنطولوجيًا عن إنتاج أيّ معرفة حقيقية بغير أوروبا. لكنّ سعيدًا كان واثقًا من هذا الأمر، وحشد جميع ضروب الإجراءات الانتقائية كي يرسّخه.

3

ينبغي لقضية الانتقائية أن تعود بنا إلى النصّ، لنبدأ مع الصفحات الافتتاحية ذاتها حيث يقدّم سعيد لمصطلح «الاستشراق» ليس تعريفًا واحدًا بل ثلاثة تعريفات - متعارضة واحدها مع الآخر - يحاول أن يستخدمها بعد ذلك، معًا وفي الوقت ذاته، في كامل الكتاب. أوّل تعريف. كما يقول سعيد:

> كلّ من يدرّس الشرق، أو يكتب عنه، أو يبحثه، سواء في جوانبه المحدَّدة أم العامة، وسواء أكان هذا الشخص أنثروبولوجيًا أم عالم اجتماع أم مؤرِّخًا، أم فقيه لغة، إنّما هو مستشرق، وما يفعله هو استشراق[37].

الاستشراق، بهذا المعنى، هو نطاق من المعرفة الأكاديمية تتداخل فيه الفروع المعرفية، حيث توحي المصطلحات المُسْتَخْدَمة هنا - الأنثروبولوجيا، فقه اللغة ... الخ - أنّه

(37) Said, *Orientalism*, p. 2.

فرعٌ حديث. لكنَّ الاستشراق لا يلبث، في التعريف الثاني، أن يغدو شيئًا أكبر بكثير، متخطّيًا الحدود الأكاديمية أشدّ التخطّي، إذْ يغدو، في حقيقة الأمر، ضَرْبًا من العقليّة التي تتخلّل قرونًا كثيرة، إنْ لم يكن ضربًا من الإبيستيمولوجيا الكاملة:

> الاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تميز أنطولوجي [كيانيّ] وإبيستيمولوجي [معرفيّ] بين «الشرق» و(في معظم الأحيان) «الغرب»... وبوسع هذا الاستشراق أن يتّسع، مثلًا، لأسخيلوس وفيكتور هوغو ودانتي وكارل ماركس[38].

سنعود لاحقًا بإسهاب إلى عثرات هذا التضخيم بالذات، ثمّ إلى موضوع «دانتي وماركس»، ولكن اسمحوا لي الآن بأن أورد التعريف الثالث:

> إذا اتّخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطةً للانطلاق محدّدةً تحديدًا تقريبيًا، فإنَّ الاستشراق يمكن أن يُناقَش ويُحَلَّل بوصفه المؤسَّسة المشتركة للتعامل مع الشرق... وباختصار، بوصفه أسلوبًا غربيًّا للسيطرة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلّط عليه[39].

تَرِدُ هذه التعريفات الثلاثة في صفحتين متاليتين، ويُذْكَر أسخيلوس ودانتي كمثالين على «الأسلوب الاستشراقي من الفكر» قبل خمسة أسطرٍ من تحديد القرن الثامن عشر، في التعريف الثالث، على أنّه «نقطة للانطلاق محدّدة تحديدًا تقريبيًا». والآن، إنَّ رسم الحدود في القرن الثامن عشر - وفي «مرحلة ما بعد التنوير» بعد عدّة أسطر - يَنْتُجُ عنه ضَربٌ من التأكيد؛ لكن ذكر اسم أسخيلوس يَنْتُجُ عنه معنى آخر للتحقيب مختلف تمامًا، وهو معنى يعود إلى الفقرة الافتتاحية حيث قيل لنا، في الجملة الثالثة، إنَّ «الشرق يكاد أن يكون اختراعًا أوروبيًا، وقد كان منذ العصور القديمة مكانًا للرومانس...». فمتى، إذًا، بدأ خطاب الاستشراق؟ إنَّ قضية التحقيب ليست بالأمر الثانوي. ونحن نجد لاحقًا هذا القول الحاسم:

---

(38) Ibid., p. 3.

(39) Ibid.

لننظر أولًا إلى الحدّ بين الشرق والغرب. إنّه ليبدو واضحًا منذ زمن الإلياذة. كما نجد في مسرحية الفرس لأسخيلوس، وهي أقدم المسرحيات الأثينية الباقية، وفي مسرحية الباخوسيات ليوريبيدس، وهي آخر المسرحيات الأثينية الباقية، خاصتين هما الأبعد أثرًا بين الخواص التي تُقْرَن بالشرق. ... ما يهمّ هنا هو أنّ آسيا تتكلّم عبر الخيال الأوروبي وبفضله، هذا الخيال الذي يُصَوِّر منتصرًا على آسيا، ذلك العالم «الآخر» المعادي ما وراء البحار. أمّا آسيا فتُتْرَك لها مشاعر الخواء، والضياع، والكارثة التي تبدو منذ ذلك الحين وصاعدًا على أنّها الجزاء الذي يناله الشرق كلما تحدّى الغرب؛ فضلًا عن ذلك النواح على أنّ آسيا قد كانت في ماضٍ ما مجيدٍ، أوفر حظًّا...

إنّ وجهَي الشرق اللذين يميّزانه عن الغرب في هاتين المسرحيتين سوف يبقيان باعثين[40] أساسيين من بواعث الجغرافيا التخيّلية الأوروبية. ثمّة حدّ فاصل رُسِمَ بين قارتين. أوروبا قوية وفصيحة، وآسيا مهزومة ونائية. أسخيلوس هو الذي يمثّل آسيا. ... أوروبا هي التي تُفْصِحُ عن الشرق. وهذا الإفصاح هو امتياز خاص، لا لسيدِ العوبة، بل لخالقٍ أصيل، تعمد قوته الواهبة للحياة إلى تمثيل، وإحياء، وتكوين ذلك الفضاء الواقع خلف الحدود المألوفة والذي كان سيظل بغير ذلك صامتًا وخَطِرًا...[41].

هكذا، إذًا، يكون «الخطاب الاستشراقي» قد أُطْلِقَ في أوائل التراجيديات الأثينية، لا بصورة عامة بل بضروبٍ محدّدة من الانتظام والتكرار سوف تحدّد بنيته منذ ذلك الحين وصاعدًا: هزيمة آسيا، انتصار أوروبا؛ خَرَسُ آسيا، تضلّع أوروبا من الخطاب؛ عجز آسيا عن تمثيل نفسها، مشيئة أوروبا أن تمثّلها وفقًا لمرجعيتها الخاصة. هكذا تكون الحدود قد وُضِعَت، وما عاد ثمّة سوى القليل مما يمكن للقرون اللاحقة أن تُسْهِمَ به في البنية الأساسية، على الرغم من أنّها ستنشر هذا الخطاب بكميات هائلةٍ من غير شك. وكما يقول سعيد: «كأنّ أوروبا، بعد أن

---

(40) الباعث، هنا، هو المقابل الذي أضعه لكلمة motif التي تشير إلى فكرة أو موضوعة أو مادة للمعالجة في عمل أدبيّ أو فني أو سواهما تعاود الوقوع متكررةً، الأمر الذي يجعل منها في هذا العمل وحدة بنائية وثيقة الصلة بالانطباع المهيمن الذي يخلفه هذا العمل. (المترجم)

(41) Ibid., pp. 56-57.

استقرّت مرّةً على اعتبار الشرق محلًّا ملائمًا لتجسّد اللامتناهي في صورةٍ متناهية، أصبحت غير قادرةٍ على الإقلاع عن هذه الممارسة»[42]. و: «لم يتغير بمرور الزمن سوى مصدر هذه الأفكار النرجسية الغربية عن الشرق، أما طابعها فلم يتغير». ومن ثمَّ، فإنَّ هذا الإحساس بـ تواصل تاريخ الخطاب «النرجسي» يغدو أشدّ كثافة لدى تناول شخصيات مثل دانتي الذي يشكّل نوعًا من الجسر بين الأصول القديمة والتكرارات الحديثة، وهو ما سألقي عليه الضوء بعد قليل حين آتي إلى تناول سعيد الجحيم.

الآن، إنْ لم يكن هناك حقًّا أيُّ تاريخٍ لـ «الخطاب الاستشراقي» سوى هذا التاريخ المتّصل والمتنامي من أسخيلوس إلى دانتي إلى ماركس إلى برنارد لويس، فكيف يمكن أن نتّخذ القرن الثامن عشر «نقطة للانطلاق محدّدة تحديدًا تقريبيًّا»؟ بعبارةٍ أخرى، نحن لا نعرف حقًّا ما إذا كان «الخطاب الاستشراقيّ» قد بدأ في مرحلة ما بعد التنوير أم عند فجر الحضارة الأوروبية، في مرحلة معركة بلاسي[43] أم في أيام معركة طروادة. وهذا ما يطرح، إذًا، سؤال العلاقة بين الاستشراق والاستعمار. ففي قراءةٍ معينة، حيث يتمّ التشديد على أوروبا ما بعد التنوير، يبدو الاستشراق على أنّه لازمة للاستعمار. لكنَّ سعيدًا يلحّ كثيرًا على تحديد أصول الاستشراق في العصور القديمة الأوروبية وعلى إحكامه المتزايد على مدى العصور الوسطى الأوروبية حيث يبدو على أنّه العنصر المكوِّن لما يسمّيه «الخيال الأوروبيّ» وذلك على نحوٍ عابرٍ للتاريخ. بل إنَّ سعيدًا، في استخدام كاشفٍ وموحٍ لكلمة «Delivered»، يلاحظ في موضع معيّن أنَّ الاستشراق *Delivered* الشرقَ إلى الاستعمار[44]، حيث يبدو الاستعمار كما لو أنّه نتاج للاستشراق ذاته. وفي الحقيقة، كما لو أنّه تحقّقٌ لمشروع متأصّل مسبقًا

---

(42) Ibid., p. 62.

(43) معركة بلاسي هي المعركة التي انتصرت فيها شركة الهند الشرقية البريطانية انتصارًا حاسمًا على حاكم البنغال وحلفائه الفرنسيين في 23 حزيران/ يونيو 1757. عززت هذه المعركة حضور الشركة في البنغال ومهّدت لوسعه اللاحق خلال المئة عام التالية في كثير من أرجاء الهند. (المترجم)

(44) يعني الفعل Deliver يحرّر، يُنْقِذ، يُسْلِم، يتخلّى عن، يحول ممتلكاته أو ينقلها...، هكذا يكون الاستشراق، بحسب سعيد، قد سلّم الشرق للاستعمار ونقله إليه. (المترجم)

في مشروع أوروبا الأبدي الرامي إلى تسفيل الشرق في الخطاب أولًا ثمَّ في الاستعمار. وهذا، بالطبع، متناقض مرّتين، ذلك أنَّ سعيدًا الذي يبدي أشدّ العنف في انتقاده «الاستشراق» على موقفه «النصيّ» إلى أبعد الحدود، لا يلبث أن يُظهِر الأيديولوجيا الإمبريالية ذاتها على أنّها أساسًا أثرٌ من آثار ضروبٍ معينةٍ من الكتابة.

لكن لماذا احتاجت أوروبا إلى أن تكوِّن الشرق - أو «تنتجه» بحسب كلمة سعيد الصارخة - بوصفه «ذلك العالم الآخر المعادي»؛ ولأنْ «تُحْيي»، كما يقول، «ذلك الفضاء... الذي كان سيظلّ بغير ذلك صامتًا وخَطِرًا» باعتباره «واحدًا من أعمق صورها عن الآخر وأكثرها تكرّرًا»[45]؟ حسنٌ، لأنَّ «الثقافة الأوروبية اكتسبت مزيدًا من القوة والهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق بوصفه ضَرْبًا من الذات البديلة بل والسرّية الخفيّة»[46]. ثمّة مقاطع كثيرة من هذا النوع، حيث يستعير سعيد لغته من أُطُر مفاهيمية ومن فروع معرفية وفكرية شديدة التنوع والاختلاف لدرجة أنّنا نُصاب بالحيرة والارتباك[47]. ففي لغة سعيد ما يكفي من الوجودية، مستمدّة من مفاهيم سارترية معروفة، ومرتبطة بعلاقة خاصة مع الأفكار الدريدية عن الهوية والاختلاف، وذلك كله يُحْشَد كي يطرح سعيد في بعض المواضع أنّ الغرب احتاج إلى أن يكوِّن الشرق بوصفه آخره كي يكوِّن نفسه وموقعه الذاتي. ومرّة أخرى، فإنَّ هذه الفكرة عن تكوين الهوية عبر الاختلاف لا تشير إلى ميدان الاقتصاد السياسي - ولا إلى تلك الماديات الاجتماعية الأخرى من النوع غير الخطابي - حيث يمكن

---

(45) Ibid., p. 1.

(46) Ibid., p. 3.

(47) لا ينِي سعيد يتنقّل، طوال الكتاب، من مجموعة من الأقوال ترى أنّ «الشرق» أفاد أوروبا «دائمًا» وخدمها بوصفه صورة آخر مطلق، أدنى وغريب وناءٍ ولا يُطاق بسبب من هذه الدونية؛ إلى مجموعة أخرى من الأقوال تشير إلى أنَّ «الغرب» سعى «دائمًا» إلى تمثيل «الشرق» كصورة للذات جزئية، ليست أدنى بالضرورة (كالقول، مثلًا، «لكنّ الشرقي كثيرًا ما كان، بالنسبة إلى الغربي، مثل وجهٍ من وجوه الغرب؛ فالديانة الهندية هي أساسًا طبعة شرقية من مذهب وحدة الوجود الجرماني المسيحي»، يُنظر: Ibid., p. 67.

يمكن أن نلاحظ على نحوٍ عابر، مع أنَّ سعيدًا لا يقول ذلك، أنَّ بعض الرومانسيين اعتبروا «الديانة الهندية» الشكل الأنقى، والأرفع من ذلك المذهب.

النظر إلى الاستعمار على أنّه سيرورة من التراكم الرأسمالي، بل تشير إلى ضرورة تنشأ ضمن الخطاب وتكون حاضرةً دائمًا عند جذره، وبذلك لا يكون المستشرق الحديث هو وحده الحاضر أصلًا لدى كلٍّ من دانتي ويوريبيدس بل تظهر الإمبريالية الحديثة ذاتها على أنّها أثر ينشأ، كما لو أنّه بصورة طبيعية، من ممارسات الخطاب الضرورية[48].

ليست هذه سوى مشكلة واحدة فحسب. فهناك أيضًا واحدة أخرى، وهي أنّ مسألة «الهوية - عبر - الاختلاف» تشير من غير شكّ إلى أولويّة التمثيل على جميع النشاطات البشرية الأخرى. ولكن ما الذي يحتّم على التمثيل أيضًا أن يسفّل الآخر؟ مرّة أخرى يقدّم سعيد أفكارًا متنوّعة إلى أبعد الحدود، حتى إنّه لا يُظْهِر هذا التسفيل على أنّه نتيجة للإمبريالية والاستعمار، بالمعنى الذي يفهم به معظمنا هاتين الكلمتين، إلا في بضع مواضع فحسب، ثم لا تلبث مجموعة أخرى من الصيغ التي تستمدّ معجمها من التحليل النفسي، أن تُظْهِر «الغرب» على أنّه يعاني ما يشبه قلق الأنا، حيث لا يكون الأنا قادرًا على تكوين تماسكه الخاص إلا من خلال التشييء العدواني للآخر، وبذلك يظهر ما يسميه سعيد «الاستشراق» على أنّه دافع قهريّ متأصّل في نفس أوروبا الموحّدة. وحين يقع المرء، كما يحصل بصورة متكررة، على أقوال كالقول «أمّا نفسيًا، فإنّ الاستشراق هو شكل من أشكال البارانويا»[49]، يكون ثمّة مبرر كاف لأنْ يرتبك إزاء هذا الدافع إلى إضفاء طابع نفسانيّ، لكنّ الأهمّ من ذلك هو أنّ هذا المرء لن يلبث أن يرتعد إذْ يتذكّر أنّ هذه البارانويا هي، عند سعيد، عنصر مكوِّن للفكر الأوروبي برمّته. والمؤسف أنّ مثل هذه الطرائق في نبذ حضاراتٍ كاملة بوصفها تشكيلات مريضة ومعتلّة هي طرائق جعلها تاريخ الإمبريالية ذاتها مألوفة لدينا أشدّ الألفة، نحن الذين نعيش على الجانب الآخر من القسمة الاستعمارية.

---

(48) يمكن أن نجد على مدى الكتاب تنويعات متكررة على القول التالي، على سبيل المثال: «أن نكتفي بالقول إنّ الاستشراق هو تبرير للحكم الاستعماري يعني أن نهمل المدى الذي بلغه الاستشراق في تسويغه المُسْبَق للحكم الاستعماري، قبل وقوع هذا الحكم وليس بعده»، يُنظر: Ibid., p. 39.

(49) Ibid., p. 72.

لكن دعونا نعود إلى تلك التعريفات الثلاثة، ولا سيما ثانيها الذي يعرّف الاستشراق بأنّه «أسلوب من الفكر قائم على تميز أنطولوجي (كيانيّ) وإبيستيمولوجي (معرفيّ) بين «الشرق» و(في معظم الحيان) «الغرب»». فاللافت هو تلك المواظبة والراحة اللتان يتحدّث بهما سعيد - ليس في هذه الجملة وحدها فحسب بل في الكتاب ككلّ - عن أوروبا، أو الغرب، بوصفه كيانًا متطابقًا مع ذاته، متجانسًا، وثابتًا كثيرًا ما امتلك جوهرًا ومشروعًا، خيالًا وإرادة؛ وعن «الشرق» بوصفه موضوعه، نصيًّا وعسكريًا وهلم جرا. فهو يتحدّث عن الغرب، أو أوروبا، على أنّه الطرف الذي يُنتج المعرفة، وعن الشرق على أنه موضوع تلك المعرفة. وبعبارة أخرى، فإنّ سعيدًا يبدو كمن يطرح ضربًا من هويتين ثابتتين إحداهما هي الذات والأخرى هي الموضوع، فضلًا عن تميز كيانيّ ومعرفيّ بين الاثنين. فبأيّ معنىً، إذًا، لا يكون سعيد نفسه مستشرقًا أو «مستشرقًا معكوسًا» في الأقلّ، كما يقول صادق جلال العظم[50]؟ سعيد محقّ تمامًا في اتّهامه «المستشرق» بأنّه يُجَوْهِرُ الشرق، غير أنّ اللافت هو أنّه هو أيضًا يُجَوْهِرُ «الغرب» بالمثل. فهو لا يني يقدّم لنا تلك الـ «أوروبا» ذاتها - الموحّدة، المتطابقة مع ذاتها، العابرة للتاريخ، والنصّية - التي لا تني تُكَرَّر على مسامعنا في ضَرْبٍ من النقد الأدبي الذي يتّبع أصلها ونسبها من أرسطو إلى ت. س. إليوت. وبذلك يكون شيئًا لم يقع لإدوارد سعيد، كما يبدو، ما أكّده مؤخّرًا صفٌّ كامل من الكتّاب يمتدّ من سمير أمين[51] إلى مارتن برنال[52]

---

(50) يُنظر مراجعة صادق العظم لكتاب سعيد: Sadek el-Azm, «Orientalism and Orientalism-in-Reverse,» *Khamsin*, no. 8 (1981).

مع أنّ هناك الكثير مما أخالف مقالة العظم فيه الرأي، إلا أنّ نقاشه لتعامل سعيد مع ماركس هو نقاش مثمر. وهو محقّ، عمومًا، في شأن التقارب بين إجراءات سعيد وإجراءات خصومه.

(51) Samir Amin, *Eurocentrism* (New York: Monthly Review Press, 1989).

(52) يوضح مارتن برنال على نحو مُقْنِع أنّ اختلاق اليونان القديمة كتشكيلة ثقافية أصليّة ومستقلّة، وفصلها عن الثقافة المتوسطية المركّبة التي كانت تقع ضمنها في تفاعلٍ مع مصر القديمة والمشرق القديم، وإعادة وضعها على أنّها ينبوع التاريخ الأوروبي الغربي بدلًا من كونها تقع عند تلاقي أفريقيا وآسيا وأوروبا - أي رسم خارطة تمتد من أثينا إلى ألبيون وتقييدها بقيد ثقافي يفصل أوروبا عن آسيا - هو في حقيقة الأمر نتاج أواخر القرن الثامن عشر وصاعدًا، حين غدا النموذج اللغوي الهندوآريّ النموذج الأساس الذي تُفَسَّر على أساسه الوحدات والحركات الثقافية. يُنظر: Martin Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1987).

من أنَّ هذه الأوروبا الممتدة من أثينا إلى ألبيون[53] هي ذاتها ضرب من الابتداع الحديث، وأنّ أيّ سرد يمتدّ من أسخيلوس إلى كيسنجر هو إذًا وأيضًا ضَرْبٌ من الابتداع (أو انعكاس مُبْتَدَعٌ لابتداع أسبق)[54]. فالواقعة البسيطة الواضحة هي أنَّ ما كان لهوميروس أو أسخيلوس أن يقولاه عن الفرس أو آسيا ليس انعكاسًا لـ «الغرب» أو لـ «أوروبا» بوصفهما كيانًا حضاريًا، بالمعنى الحديث المميّز، وما من خطاب حديث يمكن أن يُرَدُّ إلى ذلك الأصل، لأنَّ خريطة العصور القديمة الحضارية وخيالها الجغرافيّ مختلفان أساسيًا عن الخريطة والخيال اللذين ابتُدِعَا في أوروبا ما بعد النهضة. ولنا أن نؤكّد مرّة أخرى، بين قوسين، أنَّ ما يقوله سعيد ليس أنّ التصورات «الاستشراقية» قد أُضْفِيَتْ إضفاءً على النصوص اليونانية واللاتينية؛ فالقول بأنَّ ضروب انتظام الخطاب الأساسية كثيرًا ما كانت موجودة هو قولٌ مركزيٌّ في كامل حجاجه.

من الواضح أيضًا أنَّ ذلك النوع من إضفاء الطابع الجوهرانيّ الذي يقرنه سعيد بـ «الغرب» حصرًا ليس بالسمة المقتصرة على أوروبا وحدها في أي حال من الأحوال؛ فثمة أعداد كبيرة من المسلمين الذين يقيمون في العادة تمييزاتٍ إبستيمولوجية وأنطولوجية بين الشرق والغرب، بين الإسلام والمسيحية، وحين فعل آية الله الخميني ذلك لم يفعله انطلاقًا من موقف استشراقي، وإنّها لممارسة شائعة لدى أوساط كثيرة في الهند أن تضع الروحانية الهندوسية في مواجهة المادية الغربية، ناهيك بوضعها في مواجهة البربرية الإسلامية. ومن غير الممكن أيضًا أن نقرأ المهابهاراتا أو الدراماشاسترا دون أن تتوقفنا تلك الحدّة التي يوضع فيها الـ dasyus (المنبوذون الذين يقعون خارج نظام الطوائف

(53) إنكلترا بلغة الشعر. (المترجم)

(54) لا شكّ في أنّ للاختلاقات استخداماتها وعواقبها الخاصة، شأنها شأن الوقائع. على سبيل المثال، فإنَّ تراث النقد الأدبي الممتد من أرسطو إلى إليوت ليس سوى اختلاق محض لكنه تراث له عواقب يعلمها علم اليقين كلّ طالب يدرس الأدب الإنكليزي. وما أراه هنا هو أنَّ سعيدًا يضع اختلاقًا فانتازيًا لاحقًا محلّ التاريخ الجينالوجي الواقعي، وبذلك يعجز حيال تاريخ الاختلاق بوصفه اختلاقًا وينطلق ليقرأ التاريخ الحديث في التاريخ القديم ويردّه إليه، جريًا على عادة الباحثين الإنسانويين. وإنني لأتساءل ما الذي كان سيفعله فوكو إزاء هذه التجليات التالية للواقعة وهذه الجينالوجيات.

الهندية) والـ shudras (الطائفة الرابعة في نظام الطوائف الهندية) والنساء في موضع الآخر الخطير والدنيء دائمًا. وهذه ليست مجرد مسألة سجالية على الإطلاق. فما أشيرُ إليه هو أنّه كثيرًا ما كانت هناك تاريخيًا جميع صنوف التميز - المرتبطة بالطبقة والجنس، بالإثنية والدين، بالخوف من الغريب والتعصّب الأعمى - فاعلةً وشغّالةً للأسف في جميع المجتمعات البشرية، الأوروبية وغير الأوروبية. وما أعطى الأشكال الأوروبية من هذه التحيّزات قوتها الخاصة في التاريخ، وعواقبها المدمّرة التي انعكست على الحيوات الفعلية لملايين لا تُحْصَى، وتعبيراتها الأيديولوجية في عنصريات مركزية أوروبية مكتملة تمامًا، لم يكن وسواسًا وبهتانًا أنطولوجيين عابرين للتاريخ - ضَرْبٌ من قوة فريدة ملتبسة في ميادين الخطاب - بل هو، على وجه التحديد، قوة الرأسمالية الاستعمارية، التي ولّدت من ثمّ ضروبًا أخرى من القوى. ففي ميدان الخطاب خلال المئتي سنة الماضية، أَنْتَجَت العلاقة بين النصوص الرفيعة البراهمنية والإسلامية والمعارف الاستشراقية بهذه النصوص وإعادة إنتاجها الحديثة في البلدان الغربية وغير الغربية قَدْرًا هائلًا من المرايا حيث بتنا بحاجةٍ إلى أشد العمليات مضاءً، وأشدّ الديالكتيك دقةً ورهافةً، كي نزيل هذا الركام من الكثافة.

أمّا ولع سعيد بإبراز أدبيّة هذا الخطاب المزعوم فيولّد مشكلة أخرى حين يعرّف الاستشراق، في تعريفه الثالث، بأنّه «أسلوب غربيّ للسيطرة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه». فالكلمة المدهشة هنا، لكنها الكلمة المفتاح أيضًا، هي كلمة أسلوب (Style) التي ينبغي لها أن تحول بيننا وبين افتراض أنّ سعيدًا ربما كان يتكلّم على اقتصاد الاستعمار والإمبريالية السياسي أو على أبنيتهما الأيديولوجية. ذلك أنّه يقول، بصورة مباشرة تمامًا:

> ليس الاستشراق مجرّد موضوع أو حقل سياسي تعكسه الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسسة بصورة سلبية؛ ... ولا هو تمثيل وتعبير عن مؤامرة إمبريالية «غربية» دنيئة لإخضاع العالم «الشرقي»[55].

---

(55) Said, *Orientalism*, p. 12.

هكذا يكون لدينا تلميحٌ ما في الأقلّ نعرف من خلاله ما ليس هو الاستشراق: فهو ليس ما تفهمه الأيديولوجيا الاستعمارية - أو الإمبريالية - في العادة. لكنّا نقع، في هذا السياق، على تناقض غريب: الاستشراق «أسلوبٌ» كثيرًا ما تكلّم على الغرب والشرق على أنّهما منتصر ومهزوم، وخطابٌ كثيرًا ما كانت لديه إرادة القوة، لكنه لا يعبّر عن أيّ مخطّط إمبريالي؛ وهو مُتْرَعٌ بالعنصرية والشوفينية والتعصّب الديني الأعمى، لكنه لا ينطوي على إرادة إخضاع أحد. هكذا يغدو من الصعب أن نعلم ما الذي يعنيه سعيد حقًّا، أبعد، بالطبع، من المجاز الفوكوي المألوف عن قوةٍ تتخلّل كلَّ شيء وتعيد إنتاج ذاتها بوفرةٍ وغزارة في جميع مسام المجتمع والنصّ إنّما من دون أن يكون لها أيّ أصل، أو أيّ موضوع، بل وأيّ فاعل. وفي هذه الأثناء، فإنّ سعيدًا يعطينا بعض الإلماعات إلى ماهية هذا الكتاب، الاستشراق، وكيف يرغب لنا أن نقرأه، غير أنّ هذه الإلماعات تنزع لأن تلغي بعضها بعضًا:

> هكذا يشدّد تحليلي للنصّ الاستشراقي على الدلائل، غير الخفيّة في أي حال من الأحوال، الخاصة بهذه التمثيلات بوصفها تمثيلات. ...
> ما ينبغي النظر فيه هو الأسلوب والصور البلاغية والخلفيّة والتقنيات السردية والظروف التاريخية والاجتماعية، وليس صوابيّة التمثيل ولا أمانته لأصلٍ عظيم من الأصول.

الملمح البارز في هذه المقاربة هو رغبة سعيد في أن يجمع إلحاحات مألوفة جدًّا في طرائق القراءة النقدية الأدبية («الأسلوب، والصور البلاغية، والخلفيّة، والتقنيات السردية، والظروف التاريخية والاجتماعية») إلى إلحاح ما بعد حداثيّ على «التمثيلات بوصفها تمثيلات». وفي حين تدفعنا أولى هاتين الطريقتين في القراءة صوب إشكالية الواقعية والمحاكاة، تدفعنا الأخرى باتجاه «آثار الحقيقة» الخطابية، اللامحاكاتية. وإنّه لمن الصعب بصورةٍ تفوق الخيال، إنْ لم يكن من العبث المحض، كما أحسب، أن نردّ تمثيلًا ما إلى «خلفيته» و«ظروف» إنتاجه وانتشاره «التاريخية والاجتماعية» من دون أن نطرح، على نحوٍ جوهريّ من الأنحاء، قضية «أمانته» و«صوابيته»، ذلك أنّ الردّ إلى «الظروف التاريخية والاجتماعية» هو في العادة ما يقيم ضروب التميز ذات الشأن بين التمثيل وإساءة التمثيل. وسوف أتناول في غير مكان قضية أولوية التمثيل الحاسمة هذه، وكذلك عدم قدرة سعيد

على حسم أموره في ما إذا كان «الخطاب الاستشراقي» نظام تمثيلات، بالمعنى الفوكوي، أم نظام إساءة تمثيلات، بالمعنى الذي يجعله إشكالية فعلية. ذلك أنّ استخدام سعيد هذا الإجراء المنقسم على ذاته يفضي إلى مصاعب نظرية كثيرة وإلى ضروب من الخلط والتشوّش السياسي غالبًا ما تكرّرت بل وابتُذِلَت لدى ما صار يُعْرَف باسم «تحليل الخطاب الاستعماري». أمّا الآن فدعوني أقول إنّ معمعة هذه المصاعب جميعًا - مصاعب التعريف، والتصوّر، وتحديد المراحل التاريخية، والموقع النظري، والالتباس السياسي - هي المكان الذي يطلق منه سعيد قراءته للكتّاب الأفراد، ومعظمهم ممن صاروا كتّابًا معتمدين ومكرّسين.

الحال، إنّ كثيرًا من هذه القراءات الفردية - كقراءة نيرفال، مثلًا، أو ت. إ. لورنس - هي قراءات جيدة جدًا. وبمقدورنا أن نقول حقًّا وبِقَدْرٍ كبير من اليقين إنّه في ما خلا الفصلين الافتتاحين الرائعين في قضية فلسطين، حيث يتناول سعيد بكلّ فخامة قضايا كبيرة ومعقدة إلى أبعد الحدود، فإنّه ينزع لأن يكون في أفضل أحواله حين يقرأ (قراءة مُحْكَمَة) كاتبًا مُعْتَمَدًا فردًا، أو يؤوّل كاتبًا مُعْتَمَدًا محدّدًا، أو يصوغ نقدًا مركّزًا لقضايا معيّنة في فرع أكاديمي معيّن، كالأنثروبولوجيا، التي سبق لها أن تعرّضت لكثير من الانتقادات الحادّة التي يمكن لسعيد من ثمّ أن يستعيرها بطرائق مميّزة[56]. وحين يمارس سعيد هذه المهارة بأفضل ما لديه، فإنّ قلّة فحسب من نقّاد الأدب الأحياء هم الذين يمكن لهم أن يضارعوه، ذلك أنّه كان قد تلقّن مهارة القراءة المُحْكَمة هذه في مُخْتَبَر «النقد الجديد»؛ وطبّقها في ميدان الأدب المقارن الواسع المتطلّب؛ وها هو الآن يمارسها ببراعة، وتبحّر، وأسلوب نثريّ إقناعيّ، وميول طليقة. فهذه المهارة هي إنجازه ومأثرته، لكنها ضَرْبٌ من القيد أيضًا. ذلك أنّه حين يكون في أوهى حالاته، يمكن لقراءات الكتّاب الأفراد هذه أن تكون مجرّد قراءات ثانوية أو بالية، كما هو الحال، مثلاً، في مقالته عن كيم، أمّا مقالته عن مُتَنَزَّه مانسفيلد[57] فهي أفضل، إلا أنّ مصاعب سعيد مع قضية الجندر

(56) يُنظر: Said, «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors».
حيث تجد مسحًا لهذا الحقل تكمن أصالته أساسًا في الطريقة التي يتكئ بها سعيد على انتقادات سابقة.

(57) Edward W. Said, «Jane Austen and Empire,» in: Terry Eagleton (ed.), *Raymond Williams: Critical Perspectives* (London: Polity Press, 1989).

نادرًا ما تتيح له أن يرى الطرائق المتقلبة التي تتوضّع بها نساء الطبقات المالكة البريطانية (وما حولها)، المنتفعات بخطط الإمبراطورية بلا ريب والمتورطات فيها، توضّعات متباينة رغم ذلك في حراكات البنية الطبقية وبيداغوجياتها. غير أنّ هذه المصاعب هي من نوع مختلف. أمّا في الاستشراق ذاته، فإنّ المصاعب الأكبر هي تلك التي تأتي حين يحاول سعيد أن يفصّل مسائل بالغة التعقيد على مقاس الأنموذج «الاستشراقي» أحاديّ الخطّ. وأودّ أن أوضح ذلك من خلال تعليق مسهب بعض الشيء على تناوله لكاتب واحد فقط، هو دانتي.

4

النقلة التي ينقلها سعيد باتجاه دانتي هي نقلة استراتيجية انطلاقًا من اعتبارين في الأقلّ: فدانتي هو الشخصية الأساسية، المثلى التي تشكّل الجسر بين العصر القديم والحداثة، كما أنّ «طاقات دانتي الشعرية تعزّز تلك المنظورات التي يُعايَن الشرق من خلالها، وتجعلها أكثر لا أقلّ تمثيلًا»[58]. هكذا يُفْصَح عن ثيمة التواصل العابر للتاريخ إفصاحًا جليًا لا لبس فيه:

> حين يقوم المرء بمعاينة الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين، فإنّ الانطباع الطاغي الذي يخرج به هو تخطيط الاستشراق للشرق بكامله تخطيطًا خاليًا من الحـامـيـة.
>
> توضح الأمثلة التي ضربتها عن التمثيلات الغربية للشرق في اليونان القديمة كم بدأ هذا التخطيط باكرًا. أمّا مدى الفصاحة والوضوح الذي بلغته التمثيلات اللاحقة المبنيّة على التمثيلات الأولى، ومدى العناية المفرطة الذي بلغه تخطيط هذه التمثيلات، ومدى التأثير الدراماتيكي الذي ترتّب على توضّع هذه التمثيلات في الجغرافيا التخيّليّة الغربية، فيمكن أن يتّضح إذا ما التفتنا الآن إلى جحيم دانتي[59].

ثمّة إذًا تاريخٌ متنامٍ («تمثيلات لاحقة مبنية على التمثيلات الأولى»)، وثمّة «عناية

---

(58) Said, *Orientalism*, p. 69.

(59) Ibid., p. 68.

مفرطة» في «تخطيط» هذا التاريخ، الذي يصل القرنين التاسع عشر والعشرين بدانتي و«اليونان القديمة». وسعيد محقّ تمامًا، بالطبع، في اعتباره الجحيم كتاب أحكام أساسًا، ولذلك فإنّ تعليقه البدئي على القصيدة يلتفت إلى الطريقة التي يتناول بها دانتي شخصية محمد. وهذا متوقّع وليس فيه ما يُدْهش؛ فسعيد ليس أول من لاحظ ما ينطوي عليه ذلك المقطع من رعب مفرط. لكن المدهش حقًا هو الطريقة التي يتناول بها سعيد تناول دانتي الأشدّ تعقيدًا بكثير لـ «الفلاسفة والملوك المسلمين العظماء»، كما يقول سعيد.

الحال، إنَّ قلّة فحسب ممن قرأوا الجحيم هم الذين يمكنهم أن ينسوا أنَّ محمدًا، نبيّ الإسلام، يوضع في الدائرة الثامنة من دوائر الجحيم التسع، أبدًا يُقْطَع إلى نصفين من ذقنه إلى دبره، في أسوأ عقاب أمكن لخيال دانتي الخصب أن يبتكره. إنَّ مثل هذا التناول لنبي الإسلام هو تناول يتعذّر تبريره أو الدفاع عنه، كي لا نقول أكثر من ذلك. وإنني لأشارك سعيدًا كلَّ المشاركة ما يحسّه من استياء وغضب. لكن اللافت في الأمر هو أنّ ابن سينا (Avicena كما يُلفظ بالإنكليزية، الفيلسوف العربي – الإسلامي الذي اشتهر بمعارفه وخبراته في مجال الفيزيولوجيا التجريبية والطب)، وابن رشد (Averroes كما يُلفَظ بالإنكليزية، فيلسوف الإنسانوية العقلانية العربي الإسلامي العظيم)، وصلاح الدين (الذي اشتهر بحروبه ضد الصليبيين)، يوضعون في الدائرة الأولى، برفقة «وثنيين أفاضل» مثل هوميروس، وسقراط، وأفلاطون. والحال، أنَّ وجود هذه الشخصيات اليونانية القديمة في هذه الدائرة الأخفّ عقابًا بين جميع دوائر الجحيم هو وجود له معنىً معين ضمن طوبوغرافيا العقاب والألم المسيحية، لأنهم لم يكونوا وثنيين إلا إلى الحدّ الذي فرضه مجيئهم قبل المسيح فلم تُتَح لهم فرصة الانتفاع بتعاليمه؛ الأمر الذي يفسّر أيضًا ذلك القرار الذي كان سيبدو مدهشًا من غير ذلك من طرف بياتريس في أن تختار ڤيرجيل، الذي كان وثنيًا أيضًا، دليلًا لدانتي في رحلته الخطيرة الزاخرة بالأحداث. ولكن لماذا ابن رشد؟ فقد جاء بعد المسيح، وكان الخيار أمامه أن يتنكّر لبدعة الإسلام، ولم يفعل! لم يطرح دانتي هذا السؤال مطلقًا، وهو يتلطّف بابن رشد (الذي يصفه بأنّه «الشارح العظيم») على الرغم من هذا الفارق الأساس بينه وبين سقراط وشركاه. ولا يمكن لنا أن نلتقط ما ينطوي عليه هذا التناقض من قوة كاملة

إلا إذا تذكّرنا أنّ ابن رشد كان ذلك العقلاني المدهش الذي منعت محاكم التفتيش كتبه في بعض الأماكن، ليس لأنّه مسلم بل لأنّه عقلانيّ. فكيف يمكن، إذًا، أن نفسّر ما في الجحيم من التناقض؟

ما أقترحه هو أنّ هذا التناقض ينبغي أن يُفهَم من حيث ارتباطه بالتناقضات القائمة في أيديولوجيا دانتي، وهي تناقضات تنبع من واقعة أنّ دانتي يمثّل باقتدار تلك اللحظة الانتقالية في الفكر الأوروبي حيث كان الإبيستيم القروسطي لا يزال حاضرًا إنّما على وشك التحطّم والتجاوز اللذين ستحدثهما الثورة الفكرية الإنسانوية، فإذا ما كان محمد خاضعًا أبدًا لأشنع أنواع العقاب فذلك لأنّ التيارات السائدة في المسيحية القروسطية كانت تنظر إلى الإسلام على أنّه الأخطر بين البدع جميعًا، وكانت تنظر إلى نبيّ الإسلام على أنّه الأسوأ بين أصحاب البدع جميعًا. أمّا ابن رشد، الذي أدانته سلطة تلك المسيحية القروسطية ذاتها عبر محاكم التفتيش، فكان محترمًا على الرغم من ذلك أشدّ الاحترام في الدوائر المتعاطفة مع النقاش والتفكير العقلاني، وكانت كتبه تُنْسَخ وتُهَرَّب من دير إلى آخر. وهكذا فإنّ دانتي الذي كان غارقًا في الميتافيزيقا الدينية لكنه كان عاجزًا عن إبداء مقاومة تامّة تجاه التيار الذي أسفر في النهاية عن نهضة فكرية ناضجة، وكان يدرك أنّ عددًا كبيرًا جدًا من المفكّرين الأوروبيين ما كانوا ليجدوا طريقهم إلى الفكر اليوناني لولا اطّلاعهم على جهود رجال مثل ابن رشد وابن سينا، حاول أن يبتكر لجحيمه ضَرْبًا من الطوبوغرافيا التي يمكن أن تَعْدِل وتوازن بين ولاءاته المنقسمة هذه.

بل إنّ اللافت أكثر، في واقع الأمر، هو حضور صلاح الدين الذي ألحقت به القرون اللاحقة في كلّ مكان من العالم المسيحي، وبخلاف ابن رشد، كثيرًا من السبّ واللعن، لأنّه كان قائدًا للجيوش العربية الإسلامية التي اصطفّت في مواجهة الصليبية المسيحية. أما دانتي فلا يولي ذلك التعصّب الأعمى سوى أدنى الاهتمام مُطْلِقًا «حكمًا» على «الفلاسفة والملوك المسلمين العظماء» وعلى نبيّ الإسلام هو، من وجهة نظر المسيحية المتشددة، حكم غير متّسق داخليًا. ورؤيتي النقدية الأدبية هنا هي أننا لا نستطيع أن نقرأ ذلك المقطع عن محمد خارج هذا المدى

الكامل من التعقيد الهائل. أمّا رؤيتي المنهجية، وبلغةٍ فوكوية، فهي أننا لا نستطيع أن ننتزع تمثيل محمد، المُنتَج من ضمن خطاب الثنائيات المسيحية التي تقابل بين الإيمان والبدعة، ونعيد وضعه في خطاب «الاستشراق» المختلف تمامًا، والذي هو - إذا ما كان موجودًا أصلًا، وعلى الرغم من أنّه قد يستخدم في بعض الأحيان أشكالًا دينية من الاستنطاق الأيديولوجي - ضَرْبٌ من المعرفة العلمانية. وعلاوةً على ذلك، فإنّ تعامل دانتي مع ابن رشد - الذي يوضع على قدم المساواة مع سقراط وشركاه ويُبْدي دانتي تجاهه قدرًا أكبر بكثير من الغفران - إنما يُظْهِرُ أنّ الشاعر يميّز تمييزًا واضحًا بين الإيمان والبدعة، وليس بين الغرب والشرق، الأمر الذي كان سيتّضح لو أنّ سعيدًا تفكّر بواقعة أنّ يهوذا وبروتوس وكاسيوس يأتون بعد محمد، أقرب إلى الشيطان ذاته. ويمكن أن أضيف أنّ المعاملة التي يلقاها ابن رشد في خيال دانتي لم تكن أسوأ من المعاملة التي لقيها في الحياة الواقعية من أبي يوسف، ملك إسبانيا المسلمة أيام الموحّدين، الذي أمر بنفيه وبحرق كتبه بتهمة إثارة البدع. كانت القروسطية قد نالت من العقلانية على كلا طرفي الانقسام الإسلامي/ المسيحي.

لكنّ سعيدًا يخاطر إذْ يتجاهل ضروب التعقيد هذه حين يعلّق قائلًا:

> ... لكنّ المفارقات التاريخية وضروب الخروج على القياس التي ينطوي عليها جَمْعُ شخصيات بارزة سابقة على المسيحية في الصنف ذاته من الإدانة بـ «الوثنية» مع مسلمين تالين للمسيحية هي أمورٌ لا تسبّب أي قلق لدانتي. وعلى الرغم من أنّ القرآن يصف المسيح بأنّه نبيّ، فإنّ دانتي يختار أن يعتبر الفلاسفة والملوك المسلمين العظماء جَهَلَةً بالمسيحية. أمّا إتاحته لهم أن يسكنوا المنزلة المميّزة ذاتها التي يسكنها أبطال العصر الكلاسيكي القديم وحكماؤه فهي رؤية لاتاريخية شبيهة برؤية رفاييل في جداريته مدرسة الأثينيين التي يقف فيها ابن رشد على أرض الأكاديمية كتفًا إلى كتف مع سقراط وأفلاطون (على نحوٍ شبيه بما نجده في محاورات الموتى [1700-1718] لفينيلون، حيث يدور نقاش بين سقراط وكونفوشيوس)[60].

---

(60) Ibid., p. 69.

تكشف الإشارة إلى كلٍّ من رفاييل وفينيلون مزيدًا من الكشف عن اطّلاع سعيد الواسع لكنها لا تقدّم أيّ تبصّر في موضوع النقاش. كما أنَّ مطالبة سعيد هذا العمل الذي يقرّ بأنّه عمل أمثوليّ بأن يقدّم مثل هذا النوع من التاريخانية الحرفية هي أمر مدهش أيضًا؛ حيث يمكن كذلك أن نوبّخ دانتي على وضع نفسه وڤيرجيل في الفترة التاريخية ذاتها وفي مكان متخيّل محض، يُسمّى الجحيم. بل إنَّ ما يزيد الطين بلّة هو تلك الطريقة التي يفسّر بها سعيد ما يمكن أن ينطوي عليه «الجهل» من معنىً في سياق التشدد الديني، ذلك أنَّ عدم الإيمان بالمسيحية هو بالنسبة إلى دانتي أسوأ ضروب الجهل (شأنه شأن عدم الإيمان بالإسلام عند سعدي بل وعند حافظ)، وهو أسوأ في حالة ابن رشد منه في حالة سقراط، لأنَّ الأول كانت لديه الوسائل كي يتغلّب على ذلك الجهل! هكذا تعمل واقعة «أنَّ القرآن يصف المسيح بأنّه نبيّ» على جعل أمر هذا «الجهل» أشدّ سوءًا، مع أننا يجب أن نضيف، لمصلحة نقاش غير دينيّ وحديث، أنَّ هذه الإشارة إلى مكانة المسيح في القرآن بمعناه الحرفيّ هي أيضًا خارج الموضوع. فما هو موضع نقاش لدى الإسلام المتشدد ليس مكانة المسيح بل مكانة المسيحية، والطريقة التي يُقَدَّم بها المسيح في العقيدة المسيحية. ذلك أنّه إذا ما كانت المسيحية المتشددة تعتبر الإسلام بدعة، فإنّ الإسلام المتشدد اعتبر بعض المعتقدات الأساسية في المسيحية تجديفًا خالصًا: كفكرة التثليث، وفكرة المسيح بوصفه ابن الله. إن ميراث الصليبية لا يزال حيًّا، كما يمكن القول، على كلا طرفيّ القسمة المتشددة.

5

ظهر الاستشراق في عام 1978، تلك اللحظة الدقيقة من التاريخ العالمي، ومن تاريخ التركيب الديموغرافي وإعادة تنظيم الوضع السياسي في الولايات المتحدة، ومن تاريخ الإنتاج الفكري في البلدان المتروبولية عمومًا. وكلّ جانب من هذه الجوانب يستحقّ شيئًا من التعليق لأنَّ لكلّ منها تأثيره على الكيفية التي قُرئت بها الكتب، وعلى الكيفية التي تدخّل بها هذا الكتاب على وجه التحديد في التاريخ الفكري.

في عام 1978، كان قد انقضى العقدان الثوريان العظيمان اللذان كانا قد استُهِلّا - بصورة تقريبية - بانطلاق حرب التحرير الجزائرية في عام 1954 وبلغا ذروتهما بتحرير سايغون في عام 1975. أتت لحظة التحوّل مع هزيمة الجبهة الشعبية المتحدة في تشيلي عام 1973، لكننا لم ندرك ذلك في حينه، لأنّ حركات التحرر في الهند الصينية وفي المستعمرات البرتغالية في أفريقيا كانت لا تزال في حالٍ من التقدم. ومن ثمّ أحدثت ثورتا 1978-1979، في إيران وأفغانستان، ذلك التحول الذي لا سبيل إلى الخطأ فيه. فالسيطرة الخمينية في إيران كانت واحدة من تلك الحالات النادرة التي تكثّفت فيها الثورة والثورة المضادة في اللحظة ذاتها. وفي أفغانستان، آخر بلد يشهد ثورة بقيادة شيوعية، راح التاريخ يعيد نفسه بصورةٍ تراجيدية وساخرة على السواء، كما تقول عبارة ماركس الشهيرة. فإذا ما كانت الثورة الإيرانية قد قدّمت الدليل على هزيمة اليسار في الشرق الأوسط هزيمة حاسمة وعلى تصاعد هيمنة الأصولية الإسلامية الأيديولوجية في المنطقة بكاملها، فإنّ التاريخ بوصفه تراجيديا ومسخرة في أفغانستان ساهم مساهمةً كبيرة في انهيار ما كانت عليه الاشتراكية في بلدان الكوميكون، ممهّدًا الطريق أمام البيريسترويكا في الاتحاد السوفياتي أولًا، ثمّ على المستوى العالمي بعد ذلك. بل إنّ تدمير بغداد الوحشي في عام 1991، ذلك التدمير الأسوأ منذ نَهَبَ المغول تلك المدينة في القرن الثالث عشر، والذي جاء كأعطيةٍ من أعطيات هذه البيريسترويكا العالمية، إنّما يدفع المرء إلى أن يتذكّر ماركس مرّة أخرى، فالتاريخ، كما تقول عبارة ماركس الشهيرة في مراسلاته حول برنامج غوتا، لا يفضي بالضرورة إلى الاشتراكية، فقد يفضي إلى البربرية على نحوٍ لا هوادة فيه.

ذلك كله أتى لاحقًا، لكنّ ما حققته نهاية العقدين الثوريين الآنفين تمثّل، قبل كلّ شيء، بإمالة الكفّة داخل البلدان المتروبولية مزيدًا من الإمالة نحو اليمين. فشهدت البلدان الأنكلوسكسونية صعود أشدّ الأيديولوجيين رجعيةً إلى سدّة الحكم، ريغان وتاتشر، وهُزِمَت الحركات المطالبة بالعدالة الاجتماعية والعرقية في الولايات المتحدة، ووضعت هزيمة إضراب عمال المناجم في بريطانيا حدًّا للنضال العمالي هناك لسنوات تالية. بل إنّ الديمقراطية الاجتماعية ذاتها سرعان ما هُزِمَت في ألمانيا واسكندنافيا، في حين خضعت في إيطاليا، بقيادة كراكسي،

للديمقراطية المسيحية، في الوقت الذي تراجع فيه الحزب الشيوعي الإيطالي قبل أن يتفكك، بعد عام 1976، تفكّكًا حاسمًا. وإذا ما كانت الديمقراطية الاجتماعية قد صعدت إلى سدّة الحكم في فرنسا، فإنها لم تبقَ فيها إلا بالتوجّه بعيدًا نحو اليمين ذلك التوجّه الذي أدانته بعض المواقف المستقلّة داخل الديغولية ذاتها. أمّا في المناطق الرأسمالية المتخلّفة، فكانت التطورات أوفر بكثير وأشدّ راديكالية في تواريخ تلك البلدان من أن توجَز في مثل هذا الحيّز الضيق، لكن ما جرى في شبه قارتنا يمكن أن يعطي مؤشّرًا على هذا الصعيد. فالطبعة البوتوية[61] من الديمقراطية الاجتماعية الشعبوية حلّت محلّها في البداية، في عام 1977، دكتاتورية عسكرية إسلاموية قبل أن تعاود الظهور لبرهةٍ على شكل مسخرة في ظلّ نظام ابنة علي بوتو، بناظير. وفي بنغلادش، سرعان ما تبدّد المحتوى التقدمي الذي اتّسم به النضال التحرري، مفضيًا إلى نظام الضباط اليمينيين الذين سبق لهم أن خدموا في الجيش الباكستاني وتلقوا تدريبهم في قاعدة Fort Bragg العسكرية في الولايات المتحدة، وأرملة أحد هؤلاء الضباط هي الآن رئيسة الوزراء. أمّا في الهند، فتمّ احتواء الشيوعية في مواقعها المناطقية، وتعرّض الاندماج الاجتماعي القائم على الأفكار الغاندية حول التسامح الديني لهجماتٍ متزايدة، باسم غاندي نفسه في بعض الأحيان. كما أُفرِغَت النماذج النهروية[62] في الديمقراطية البرلمانية ونظام الحكم العلماني والسياسة الخارجية المحايدة من مضمونها، وعملت سلسلة كاملة من التوجّهات الرديئة، بادئةً بحالة الطوارئ التي تعود إلى أواسط سبعينيات القرن العشرين، على جرّ البلاد وكامل خطابها السياسي والاجتماعي نحو اليمين بصورة تدريجية وحاسمة.

هذا الهجوم العالمي لليمين، والتراجع العالمي لليسار، وتراجع ما كان تقدميًا حتى في قوميتنا المُعْتَمَدَة المكرّسة، هو الخلفية الأساسية لأيّ تحليل لبنية النتاجات الفكرية وتلقّيها في زمننا. ففي هذا الوضع العالمي المُعَاد تنظيمه كان أن شهدنا، في البلدان البرجوازية جميعًا، تصاعد سيطرة نوع جديد تمامًا من

(61) نسبة إلى ذو الفقار علي بوتو. (المترجم)

(62) نسبة إلى جواهر لال نهرو. (المترجم)

المثقف ضمن تشكيلةٍ ظلّت تسمّي نفسها يسارًا. والصفة المميّزة لهذا المثقف الجديد هي أنّه راح يستمدّ شرعيته اليسارية من الإشارة المتواصلة والحماسية إلى العالم الثالث وكوبا والتحرر الوطني وما إلى ذلك، إنّما مع معاداةٍ للشيوعية صريحة ومزدرية، من دون أن ينسب نفسه في معظم الأحيان حتى إلى ذلك التقليد الآخر الذي تحدّر أيضًا من الماركسية الكلاسيكية، أعني الديمقراطية الاجتماعية، أو إلى أيّ حركة عمالية مهما تكن، مع اتّخاذ موقف مناهض للبرجوازية باسم ضروب رجعية صريحة من اللاإنسانوية التي تنطق من ضمن التقليد النيتشوي وتتكاثر الآن تحت يافطة مناهضة الإمبيريقيّة، ومناهضة التاريخانية، والبنيوية وما بعد البنيوية، ولا سيما ليفي شتراوس، وفوكو، ودريدا، وغلوكسمان، وكريستيفا وهلم جرا. والحال، إنّ استقامة مسيرة أناس مثل ريموند وليامز لتبدو الآن مؤثّرة ومشجّعة قبالة هذه الضروب من اللاإنسانويات الرجعية، التي احتلّت كامل طيف النظريات الثقافية.

سوف أعود حالًا إلى ضروب أخرى من النزعات، لكن مسألة اللاإنسانوية النيتشوية هذه تحظى ببعض الأهمية الحاسمة هنا. وذلك أنّ الطريقة التي يتناول بها سعيد ماركس والتي سأعود إليها في الفصل التالي، تبدي اتساقًا متوترًا مع سلطة نيتشه ومرجعيته، التي يتمّ استحضارها بصورة غير مباشرة من خلال فوكو، حيث يُبْنَى الكتاب بكامله حول فكرتَي التمثيل والخطاب. وهذا ما يظهر بوضوح في مقطع حاسم أورده الآن؛ ففي صفحتين متاليتين، نجد قولين مقتضبين صريحين لا يتّسق واحدهما مع الآخر. الأول:

> كما حاول هذا الكتاب أن يبيّن، فإنّ الإسلام أُسيء تمثيله جوهريًا في الغرب...[63].

غير أننا نجد في الصفحة التالية مباشرة:

> إنّ فكرتي بكاملها عن هذه المنظومة بكاملها ليست أنّها إساءة تمثيل من لجوهرٍ شرقي من الجواهر...

---

(63) Ibid., p. 272.

الآن، إنّ إحلال «الجوهر الشرقي» في الجملة الثانية محلّ «الإسلام» في الجملة الأولى يوحي بأنّ ما يسيء الاستشراق تمثيله هو الإسلام ذاته، وليس ضَرْبًا من «الجوهر». غير أنّ القضية الأساسية الواضحة أشدّ الوضوح في الجملتين كلتيهما هي (إساءة) التمثيل، وليست الإسلام أو «الجوهر»، وما يفعله سعيد حقيقةً هو أنّه يقترب اقترابًا شديدًا من الفكرة النيتشوية التي مفادها أنّ من غير الممكن قيام أيّ تمثيل حقيقي صادق لأنّ ضروب الاتصال البشري جمعاء لا تني تشوّه الوقائع دائمًا. وما يحدث بين هاتين الجملتين هو أنّ سعيدًا يطرح السؤال الأساسي: «القضية الفعلية هي ما إذا كان يمكن أن يوجد تمثيل حقيقي لأيّ شيء». وبعبارة أخرى، هل يمكن أن نتفوّه بأقوال حقيقية صادقة؟ ثمّة تقاليد ضخمة، من بينها التقليد النيتشوي، أنكرتْ مثل هذه الإمكانية. وثمة تقاليد ضخمة أخرى، من بينها التقليد الماركسي، قالت نعم، الأقوال الحقيقية الصادقة ممكنة، ومواربة سعيد بصدد هذا السؤال الأساسي تُودَعُ ما يبدو كأنّه صيغة دقيقة، مفادها أنّ الخطّ بين التمثيل وإساءة التمثيل هو خطّ رفيع إلى حدٍّ بعيد دائمًا. وهذا ما يبدو لي على أنّه قول خطابيّ وليس قولًا شخصيًا. فما أراه، في الواقع، هو أنّ هذا القول ينتمي مباشرة إلى التقليد الفلسفي النيتشوي، وأنّ إدوارد سعيد، الذي هو هنا في خضمّ كتابةِ تاريخٍ للاستشراق، إنّما ينسب نفسه إلى نوع جديد من كتابة التاريخ راح يبزغ في هذه الفترة ويتخطّى كثيرًا ما اعتاد عليه المؤرّخ الإمبيريقي من استنطاق للدلائل المتاحة ونماذج التأويل المقبولة ومن تشكيك بها، داخلًا العالم النيتشوي الذي لا يقتصر على مساءلة البنى الوضعية وحدها بل يتعدّاها إلى مساءلة وقائعيّة الوقائع ذاتها، الأمر الذي سيقيّض له أن يدفع عددًا كبيرًا من المؤرّخين حول العالم – من بينهم، مثلًا، بعض المساهمين الهنود في دراسات التابع – لأن يبدأوا بوضع كلمة «واقعة» بين قوسين.

لنعد الآن، وفي أذهاننا هذا التوضيح، إلى الصفحة 203:

> اكتشافات الاستشراق الموضوعية – وهي عمل عدد لا يُحصى من الباحثين الذين نذروا أنفسهم له، فحققوا النصوص وترجموها، وجمعوا القواعد، ووضعوا المعاجم، وأعادوا بناء حقب منسية، وأنتجوا معرفةً

يمكن تحرّيها وضعيًا - كانت مشروطةً دائمًا ولا تزال بواقعة أنَّ حقائق الاستشراق، شأنها شأن أيّ حقائق تنقلها اللغة، متجسّدة في اللغة، وما حقيقة اللغة سوى أنّها، كما قال نيتشه مرة:

> «جيش متحرّك من الاستعارات، والكنايات، وضروب التجسيم، وباختصار، خلاصة العلاقات الإنسانية وقد حُسِّنت، ونُقِلَت، وزُخرِفَت شعريًا وبلاغيًا، لتبدو للشعب الذي نطق بها، بعد الاستعمال المديد، راسخةً، مكرّسة، ومُلْزِمة: ليست الحقائق سوى أوهام نسي المرء أنّها كذلك».

صورة اللغة هذه باعتبارها عدوةً للتجربة، وهذا التأكيد القاطع أنَّ التمثيل هو أصلًا ودائمًا سوء تمثيل، وهذا التأسّي السطحي على استحالة الاتصال الإنساني الصادق، هو بالطبع مجازٌ رومانسي مألوف خضع لكثير من التضخيم، أولًا لدى تلك الفلسفات اللا عقلانية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين التي سبقت ظهور الفاشية ثم مرّة أخرى، وبمقياس أوسع، لدى اللاإنسانويات الرجعية التي سيطرت على كثير من الاتجاهات في الفكر الطليعي المعاصر. طبيعيّ إذًا، في ما يتعلّق بمعرفة التاريخ، أن تعمل صورة الاتصال الإنساني هذه، بوصفه خدعة تقع فيها الذات الواهمة، على الحيلولة دون إمكانية النطق بقول صادق انطلاقًا من أنَّ الدلائل، معيار القول الصادق في كتابة التاريخ، تكون متحيّزة أصلًا ودائمًا بسبب من طبيعة اللغة ذاتها. وإنّه لذو دلالةٍ أنَّ هذه اللاإنسانويات سيطرت على قَدْرٍ كبير من الأبحاث الأميركية عشية تلك الضروب غير المسبوقة من الاندماج والتماسك الإمبرياليين اللذين شهدهما العقد الأخير.

أحسبُ أنّ بروز هذا الشكل من اللاعقلانية على هذا النحو الأساسي في الكتاب الذي لا شكّ في أنّه الأبعد أثرًا بين منظّري الثقافة ذوي الميول الراديكالية يجب أن يدفعنا إلى شيء من التردد والتأمّل، غير أنّه يجب أيضًا أن يعيننا على فهم بعض الجوانب المتعلّقة بتلقيه الحماسيّ ونفوذه الواسع إلى أبعد الحدود. ذلك أنّ ضروب الشجب التي يطاول بها فوكو الإبيستيم الغربي أو ضروب الشجب التي يطال بها دريدا اللوغوس العابر للتاريخ؛ فلا شيء، لا شيء على الإطلاق، خارج

القوة الإبستيمية، أو الفكر المتمركز على اللوغوس، أو الخطاب الاستشراقي، لا طبقة، لا جنس، ولا حتى تاريخ؛ لا موقع للمقاومة، لا مشاريع متراكمة ترمي إلى التحرر الإنساني، فذلك كله تكرار مع الاختلاف، ذلك كله فساد - فساد غربيّ خصوصًا - والاستشراق يظلّ هو ذاته دائمًا، مكتفيًا بأن يزيد من كونه كذلك بمرور الزمن. إنّ المضاء المانويّ الثنويّ في هذه الرؤى - الدريدية، الفوكوية، السعيدية - لجديرٌ بنيتشه كلّ الجدارة.

لكنّ هذه الرؤية تكتسب، في حالة الاستشراق، مزيدًا من السلطة من خلال الطريقة التي تداهن بها أشدّ أشكال القومية العالمثالثية تطرفًا وعاطفية. فالكتاب لا ينبس، بالطبع، بأيّ كلمة عن أيّ خطأ من طرفنا، وكلّ ما يمكن لنا أن نتذكّره على هذا الصعيد - كحمّام الدم الذي أسلناه أيام التقسيم[64]، مثلًا - ليس سوى أمر باهت وبسيط مقارنةً بهذه القوة الأخرى التي جعلتنا ضحايا وسفّلتنا على مدى ألفين وأربعمئة من السنين أو أكثر. بل إنّ عدم مهادنة هذا الكتاب في هواه العالمثالثي لتبلغ في شدّتها حدّ أنّ الماركسية ذاتها التي كانت تاريخيًا سندًا متينًا لكثير من الحركات المناهضة للإمبريالية في عصرنا، يمكن أن تُنْبَذ، بسهولة، على أنها بنت الاستشراق وشريكة الاستعمار البريطاني. وبمقدورنا أن نتخيّل جيدًا مقدار العزاء الذي توفّره مثل هذه الرؤى لبراءتنا الأصلية والدائمة، ذلك أننا، بالنظر إلى ما يحدث بالفعل في بلداننا، نحتاج إلى قدرٍ ضخمٍ من العزاء.

لكنّ الكتاب لم يظهر أولًا في ما يُسمّى «العالم الثالث»، وسلطته العالمية لا تنفصل في واقع الأمر عن سلطة أولئك المنضوين إلى القطاعات المسيطرة من الإنتلجنسيا المتروبولية ممن رفعوه في البداية إلى مصافّ العمل الكلاسيكي الحديث؛ في حين أنّ أشدّ أتباعه حماسة في البلدان المتروبولية هم، بصورةٍ لعلّها تنطوي على التناقض، من ضمن قطاعات الإنتلجنسيا الجامعية التي إما أن تكون منتمية إلى أقليات إثنية أو تنسب نفسها أيديولوجيًا إلى الشرائح الأكاديمية في تلك الأقليات. وسبق لي أن تناولت الصلة بين ظهور مقولة «أدب العالم الثالث» والتغيرات الأساسية التي اعترت أنماط الهجرة منذ أواخر ستينيات

(64) يقصد تقسيم شبه القارة الهندية ونشوء باكستان. (المترجم)

القرن العشرين وصاعدًا، حيث استقرّت الآن أعداد كبيرة من المهاجرين الآسيويين بين الشرائح البرجوازية الصغيرة والتقنية الإدارية. فأولئك الذين قَدِموا من حملة الشهادات الجامعية ثم التحقوا بالكلّيات، خاصةً كليات العلوم الإنسانية والاجتماعية، غالبًا ما كانوا من الطبقات العليا في بلدانهم الأصلية. واحتاج هؤلاء، في سياق إعادة تموقعهم في البلدان المتروبولية، إلى وثائق وبراهين تثبت تأكيدهم أنهم كثيرًا ما اضطُهِدوا. ولم تكن الكتب التي تربط الاضطهاد بالطبقة كثيرة الفائدة على هذا الصعيد، ذلك لأنهم لم يكونوا من أبناء الطبقة العاملة في بلدانهم ولم يكن في نيتهم أن يلتحقوا بهذه الطبقة في بلدانهم الجديدة. ولم يكن ثمّة فائدة كذلك في تلك الكتب التي تقول إنّ أغلبية السكّان في أفريقيا وآسيا عانت الاستعمار، لكنها تقول إنّ هناك أيضًا من انتفعوا به، ذلك أنّ كثيرًا من الاختصاصيين الجدد الذين شكّلوا جزءًا من هذه الهجرة كانوا من تلك العائلات الأخرى، والطبقات الأخرى، التي انتفعت بالاستعمار؛ لكنّ سعيدًا يطرح مسألة المنتفعين بالاستعمار هذه بطرائق خاصة جدًا لدى توسّله راناجيت غُهَا، كما سنرى بعد قليل.

كانت الانتقادات الماركسية من الانتقادات التي ينبغي التخلص منها، أو تعديلها بشدّة في الأقل، نظرًا إلى ما لدى الماركسيين من عادة الكلام على الطبقات، حتى في آسيا وأفريقيا. ما كان يحتاج إليه الاختصاصيون الصاعدون في هذه الهجرة الجديدة هو سرديات عن الاضطهاد تؤمّن لهم معاملة تفضيلية، ووظائف محفوظة، ورواتب مرتفعة في الموقع الاجتماعي الذي شغلوه؛ أعني، كاختصاصيين من الطبقة الوسطى معظمهم من الذكور. وكان الاستشراق السرد الأمثل لخدمة هذه الأغراض. وحين وجد عدد كافٍ من النساء، بعد ذلك بقليل فحسب، أنهن يشغلن الموقع ذاته، لقيت مقولة «التابع الأنثى العالمثالثية» أشدّ الترحيب والحفاوة. ولعلّي أضيف أنّ هذه المقولة الأخيرة قد لا تكون صالحة للاستخدام داخل الهند، أمّا ذلك النوع من الخطاب الذي يشتمل عليه الاستشراق فلا شكّ في أنّ له استخداماته. على سبيل المثال، فقد غدا من الممكن الآن تحميل الاستشراق كامل المسؤولية عن الطائفية والبنيان الاستعماري. كما يمكن تصوير الطائفة المغلقة ذاتها على أنها من اختلاق عمليات المسح السكاني والتقارير

الإحصائية، وهذا بالضبط ما يفعله رونالد إندين[65]، وما يبدو البروفيسور بارتا تشاترجي ميّالًا إلى فعله[66]. فالاستعمار غدا الآن مسؤولًا لا عن أعماله الوحشية فحسب بل عن أعمالنا الوحشية أيضًا، وهو الأمر الذي يوفّر ما فيه الكفاية من الراحة. وفي هذه الأثناء، راح الإلحاح على الهجرة يتعزّز باطراد في البلدان المتروبولية. وكنتُ قد كتبتُ عن واحدٍ من أوجه هذا الإلحاح لدى سلمان رشدي، ومن الجدير بالذكر أنّ الموضوع ذاته يظهر بضروبٍ من الإلحاح بالغة الشدّة في مقالات سعيد الأخيرة، مع عواقب بعيدة الأمد في ما يتعلّق بمواقفه السابقة، كما سنرى.

كادت المنظورات التي أطلقها الاستشراق أن تؤدي - في الوعي الذاتي الاجتماعي وإثبات الوجود الاختصاصي للمهاجر والمثقف «الإثني» من الطبقة الوسطى - الوظيفة ذاتها التي أدّتها مقولةٌ نظريةٌ نشأت تقريبًا في الوقت ذاته، هي مقولة «أدب العالم الثالث». وحقيقة الأمر أنّ الواحدة منهما افترضت الأخرى وبين الاثنين أُغلقت الدائرة تمامًا. فإذا ما كان الاستشراق قد كُرِّس لإلقاء الضوء على العقيدة الفاسدة والاضطهاد الإمبريالي اللذين يسمان المعارف الأوروبية برمّتها، خارج الزمن والتاريخ، فإنّ «أدب العالم الثالث» قد افتُرِضَ به أن يكون سرد الصدق، ومُعْتَمَد الحقيقة المضاد، والعقيدة الصحيحة، والتحرر ذاته. ومثل عقيدة المعرفة الأوروبية الفاسدة، فإنّ مُعْتَمَد «أدب العالم الثالث» المضاد لا حدود له، لا في المكان ولا في الزمان، لا في الثقافة ولا في الطبقة؛ فرواية من السنغال، وقصة قصيرة من الصين، وأغنية من الهند القروسطية، يمكن أن تُقْرَأ جميعًا ضمن الأرشيف ذاته: إن ذلك كله «عالم ثالث». وماركس كان «مستشرقًا» لأنه أوروبيّ، أمّا رواية لطاغور، مهما تكن معتمدةً ومكرّسةً وفارضةً للهيمنة ضمن السياق الثقافي الهندي، فيمكن تدريسها في «أدب العالم الثالث» بوصفها نصًّا

---

(65) يمكن للقارئ أن يجد تعليقات مفصّلة على كتاب رونالد إندين تخيّل الهند، (Ronald Inden, *Imagining India* (Oxford: Basil Blackwell, 1991)) في مقالتي: Aijaz Ahmad, «Between Orientalism and Historicism: Anthropological Knowledge of India,» *Studies in History*, vol. 7, no. 1 (1991).

(66) Partha Chatterjee, «Caste and Subaltern Consciousness,» in: Renjit Guha (ed.), *Subaltern Studies*, vol. VI (Delhi: Oxford University Press, 1989).

هامشيًا، خارجًا على المُعْتَمَد، وواقفًا إزاء «أوروبا». والحال، إنَّ النزوع إلى فرض التجانس واضحٌ في الحالتينِ كلتيهما. وإذا ما كانت القومية الثقافية هي اليافطة التي تُفْرَض بتباهٍ صريح، فإنَّ توسّل «العرق» واضحٌ تحت السطح، ليس بالنسبة إلى الولايات المتحدة وحدها، وهو أمر منطقي، بل بالنسبة إلى التاريخ الإنساني ذاته. وهكذا، فإنّ سعيدًا الذي طرح «الاستشراق» في البداية بوصفه شيئًا في النفس الأوروبية موسومًا بعيبٍ أنطولوجي أصلي، إنما ينتهي إلى إعلان أنه «في العلاقة بين الحاكم والمحكومِ بالمعنى الإمبريالي أو الاستعماري أو العرقي، تكون للعرق الصدارة على كلٍّ من الطبقة والجندر... كثيرًا ما شعرتُ أنَّ مشكلة تأكيد الذات والأهمية النسبية لها الصدارة على حاجة المرء إلى أن يُثبِت صحّة أوراق اعتماده النسويّة». تلك العبارة الراشحة بالازدراء، «يثبت صحة أوراق اعتماده النسوية»[67]، إنما تُعنى بالجندر على نحوٍ محدّد تمامًا، شأنه شأن الإمبريالية التي تُخْتَزَل هي ذاتها إلى «معنى عرقيّ». في عالم نيتشوي، كلُّ شيء ممكن بالفعل.

6

لا شكّ في أنَّ تدخّلات سعيد التي تلت نشر الاستشراق كانت كثيرة ومتنوّعة. إذ تلا الاستشراقَ مباشرةً كلٌّ من كتابيه **قضية فلسطين** و**تغطية الإسلام** اللذين تمّ تصوّرهما صراحةً كمجلدين من سلسلةٍ دشّنها الاستشراق. كما يمكن النظر إلى كتابيه **بعد السماء الأخيرة** و**لَوْمُ الضحايا** اللذين ظهرا بعد بضعة سنوات، كجزئين من مجموع هذا العمل المتكامل ذاته. كما أحاطت بهذا الصفّ من الكتب المؤثّرة مقالاتٌ ودراساتٌ ومراجعاتٌ تناولت موضوعات قريبة ونُشِرَت في عدد كبير جدًا من الدوريات والمجلات السياسية والصحف، ناهيك بالتدخّلات غير المنشورة التي ألقاها في مؤتمرات علمية ومنتديات عامة من كلّ صنف ولون، بما في ذلك مقابلات تلفزيونية بالغة الأثر ومتعددة حيث يمكن بسهولة أن تشكّل كتابين أو ثلاثة. ولا حاجة بي إلى أن أقول المزيد عن الاستشراق، أمّا تغطية الإسلام فهو بلا

---

(67) Raymond Williams, «Media, Margins and Modernity: Raymond Williams and Edward Said,» in: *The Politics of Modernism: Against the New Conformists* (London: Verso, 1989), pp. 196-197.

بهذه الجملة عن «أوراق الاعتماد النسوية» يُخْتَم هذا النقاش العام بل الكتاب كلّه.

شكّ أكثر كتب سعيد مدعاةً للنسيان، نظرًا إلى دفاعه الشديد عن تلك الضروب الإسلاموية من السياسة وعن تلك الضروب الخمينية من الجرائم (حيث لم يبدأ سعيد باتّخاذ موقف معلن من الإرهاب الذي طاول عشرات الآلاف داخل إيران إلا بعد الفتوى التي صدرت ضدّ سلمان رشدي). وبخلاف هذا الكتاب، فإنّ كتابات سعيد المعنيّة بفلسطين مباشرةً لا تشكّل الجزء الأبقى من عمل سعيد فحسب، بل تشكّل أيضًا، بجميع المقاييس، إقحامًا للكفاح الوطني التحرّري في المخيّلة الأميركية هو الأشدّ إقناعًا، تلك المخيّلة التي لولا ذلك لكانت انفردت بتشكيلها الافتراضات الصهيونية الاستعمارية وحدها.

أمّا أعمال سعيد في ميدان الدراسات الأدبية والثقافية فهي أعمال وافرة أيضًا، على الرغم من أنّها أشدّ إشكالية بكثير بل ومربكة في بعض الأحيان. ولا شكّ في أنّ العمل الأساسي في هذا المجال هو كتابه **العالَم والنص والناقد** (1983) الذي يجمع بين دفّتيه مقالات كُتِبَت بين عامي 1969 و1981. لكن هناك أيضًا مقالات كثيرة سبق أن ظهرت في دورياتٍ من دون أن تُجْمَع في كتاب واحد، فضلًا عن بعض مقالات، كانت قد ظهرت في كتب حرّرها آخرون. ويشتمل الكتاب على مقالتين رئيستين في الأقلّ، هما «ريموند شواب ورومانس الأفكار» و«الإسلام وفقه اللغة والثقافة الفرنسية: رينان وماسينيون»، ترتبطان بـ**الاستشراق** من حيث الموضوع، على الرغم من الاختلاف الشديد في بعض الصِّيَغ الواردة في هاتين المقالتين؛ فالمقالة عن شواب، المكتوبة في فترة سابقة من دون أن تظهر في كتاب إلا مؤخّرًا، تقدّم قراءةً شديدة الغرابة بالفعل، حيث ترى أنّ نظرة الرفق والإحسان التي نجدها في أعمال شواب لا نظير لها في الاستشراق ذاته[68]. وهناك مقالتان أخريان في الكتاب، هما في حقيقة الأمر أكثر مقالاته شهرةً ونفوذًا – «النقد بين الثقافة والمنظومة» و«النظرية المرتحلة» – من الواضح أنهما مكتوبتان بعد **الاستشراق** وتلفتان الانتباه لا لأنهما توضحان تفضيل سعيد لفوكو على دريدا فحسب، بل لأنهما تكشفان ذلك الابتعاد الجزئي الذي ابتعده سعيد

(68) هذه المقالة ظهرت أيضًا كتقديم لكتاب Raymond Schwab, *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, Gene Patterson-Black and Victoria Reinking (trans.) (New York: Columbia University Press, 1984).

وهو ترجمة إنكليزية لكتاب شواب الصادر بالفرنسية في عام 1954 بعنوان *La Renaissance orientale*.

عن فوكو. وهو ابتعاد يسرّه اعتماد سعيد على انتقاداتٍ لفوكو سبق أن أطلقها كلّ من بولانتزاس[69] وتشومسكي اللذين يستشهد بهما سعيد مباشرة، حيث نجد أنّ جزءًا ممّا راح يقوله الآن عن فوكو يشبه شبهًا غريبًا بعض النقاط التي طرحتها آنفًا بصدد الاستشراق ذاته. فالمقتطف التالي من «النظرية المرتحلة» الذي قُصِد منه أن يعبّر عن تحفّظات حيال فوكو وفكرته عن القوة، يكاد ينطبق تمامًا على سعيد نفسه وتصوّره للاستشراق:

> إنّ توق فوكو لئلا يقع في شراك الاقتصادوية الماركسية إنّما يسوقه إلى طمس دور الطبقات، دور الاقتصاد، دور التمرد والثورة في المجتمعات التي يتناولها. ... المشكلة هي أنّ استخدام فوكو لمصطلح القوة يفرط في تنقّله من مكان إلى آخر، مبتلعًا كلّ عقبة في طريقه، ... طامسًا التغير ومُعَمِّيًا على سيادته المادية الدقيقة... تاريخ فوكو هو في النهاية تاريخ نصّي أو الأحرى مُضفىً عليه الطابع النصّي، وصيغته هي تلك الصيغة التي كان بورخيس ليجدها مألوفة... فهي [أي حفريات فوكو] لا تترك أدنى مجال للحركات الصاعدة، أو الثورات، أو الهيمنة المضادة، أو الكتل التاريخية[70].

نظرًا إلى عدم اتصال هاتين المقالتين بالجوانب التي أُعنى بها هنا من عمل سعيد إلا على نحوٍ عارض، فإنني لن أقدّم أيّ قراءة لتلك التجاذبات الوجدانية اللافتة التي نجدها فيهما؛ وفي أي حال، من غير الممكن لدراسةٍ واحدة - ولو كانت طويلة مثل هذه - أن تتناول تناولًا مفصّلًا كلّ أمر مهمّ في نتاج بمثل هذه الضخامة والتميّز والتنوع.

---

(69) Nicos Poulantzas, *State, Power, Socialism*, Patrick Camiller (trans.) (London: New Left Books, 1978).

يوجّه بولانتزاس في هذا الكتاب نقدًا لفوكو من موقع ماركسي لكنه يحاول أيضًا أن يجد أرضية مشتركة بين الاثنين. يُنظر خصوصًا ذلك المطلب المخصّص لـ «القانون» في المبحث الأول وكذلك المطلب الموسوم «نحو نظرية علائقية في السلطة؟» في المبحث الثاني. ولعلّ هذا النقد، في هذا الكتاب الذي هو الأشدّ انتقائية من الناحية النظرية بين كتب بولانتزاس جميعًا، لم يكن متاحًا لسعيد حين كان يكتب الاستشراق.

(70) يُنظر: Said, *The World, the Text, and the Critic*, pp. 244-246.

هذا الابتعاد عن فوكو يُكرَّر في المقالة الأحدث، يُنظر: Edward W. Said, «Foucault and the Imagination of Power,» in: David Couzens Hoy (ed.), *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Basil Blackwell, 1989).

مع أنَّ هذه المقالة لا تصل أيضًا لما وصل إليه بولانتزاس في انتقاداته.

حقيقة الأمر أنّ هذا الابتعاد الجزئي عن فوكو هو واحد بين عدد من التحولات التي طرأت على كتابات سعيد في الآونة الأخيرة. بما في ذلك تراجعه عن الموقف النيتشوي الذي يرى إلى التمثيلات جميعًا على أنها ضروب من سوء التمثيل واعترافه، المرتبط بذلك، باحتمالات المقاومة من خارج الخطاب الاستعماري. لكنّ إعادة سعيد قراءة كلٍّ من فوكو ودريدا، ونقاط التقائه الكثيرة مع مواقف ما بعد حداثية شتى، إنّما تبلغ ذروتها في إلحاحه على أنّ المهمة المزدوجة الملقاة على عاتق المعرفة المسؤولة تتمثّل في مقاومة الضغط الذي تمارسه كلّ من الثقافة السائدة وما شاعت تسميته الآن «المنظومة»، و«النظرية»، و«النظرية الكبرى»، و«المعرفة المنضبطة» وسوى ذلك من النعوت الكثيرة المتلونة - التي غالبًا ما تشير إلى الماركسية بوجهٍ خاص، وكذلك أيضًا إلى أيّ طريقة أخرى من طرق «الكينونة - في - العالم» تسعى إلى تأكيد قابلية التاريخ للفهم نظريًا وسرديًا، وتعمد من ثمَّ إلى تحديد القوى الجمعية الفاعلة (كالطبقة، والجندر، والأمّة) بوصفها حوامل المقاومة والفعل السياسي. فمثل هذه المنظومات تُرفَض جميعًا، على الطريقة ما بعد الحداثية المميّزة، حيث لا يمكن المقاومة أن تكون سوى مقاومة شخصية، صغيرة، لا يشترك بها سوى عدد ضئيل ومحدَّد من الأفراد الذين يصادف أن يجتمعوا معًا، خارج ما يُسمّى «السرديات الكبرى» سرديات الطبقة، والجندر، والأمة[71].

تجاذبات سعيد على هذا الصعيد واضحة في «النظرية المرتحلة»، لكنها في مقالته «خصوم، جمهور، أنصار وجماعة»[72] أشدّ تمثيلًا لهذا كله، حيث يسخر سعيد من «الجماعات ذات الرقابة الذاتية، والطهارة الذاتية التي أقامها حتى الخطاب الماركسي، شأنه شأن الخطابات المنضبطة الأخرى»، ثم يتابع كي يحدّد

---

(71) هذا الإلحاح على «المقاومة» خارج «السرديات الكبرى» لا يختلف كثيرًا عن الإلحاح الذي يبديه فوكو (مدعومًا جزئيًا بدولوز) في أماكن كثيرة جدًا، بما في ذلك المقابلتين المنشورتين كفصلين ختاميين في: Michel Foucault, *Language, Countermemory, Practice*, Donald Bouchar (ed.) (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977).

(72) Edward W. Said, «Opponents, Audiences, Constituencies and Community,» *Critical Inquiry*, no. 9, (1982).

أُعيد نشره في: Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic: Essays in Postmodern Culture* (Port Townsend, WA: Bay Press, 1983), pp. 135-159.

ما يعتبره مشروعًا أساسيًا ينبغي طرحه ضد طابع الماركسية «الانضباطي» ...الخ: «استعادةُ الطاقة غير المتسلسلة لدى الذاكرة والذاتية التاريخيتين الحيّتين... حكاية قصص أخرى غير القصص المتسلسلة أو الأيديولوجية الرسمية التي أنتجتها القوة المؤسساتية». والحال، أنني لست واثقًا مماّ تعنيه حقًا هذه الصيغة الأخيرة، غير أنه ليس من الظلم، باعتقادي، أن نقول إنَّ المعنى الذي يُقال فيه إنَّ الماركسية «ذات رقابة ذاتية، وطهارة ذاتية»، و«منضبطة»، و«مؤسساتية»، و«أيديولوجية»، إنّما ينطبق حتمًا على اتجاهات محدّدة - ولا سيما الاتجاهات الاشتراكية - ضمن النسوية أيضًا. بل إنَّ الانتقائية النظرية لا تلبث أن تنفلت من عقالها على نحوٍ متزايد: حيث يمكن لضروب كاسحةٍ، ما بعد بنيوية من رفض الماركسية أن تُطلَق باسم غرامشي، مستخدمةً مصطلحاتٍ مستمدّة من ألتوسير صراحةً، مع قوائم بأسماء شعراء شيوعيين مثل إيميه سيزار، وبابلو نيرودا، ومحمود درويش كي تبيّن مواقع المقاومة.

لكنّ التحول الأكبر هو في مسألة القومية. ففي السنوات التي تلت صدور الاستشراق مباشرةً، لم يكن من الممكن تمييز موقف سعيد من موقف القوميات الثقافية العالمثالثية الصريحة، حيث اعتدنا سماع سرديّة عن الإثم الأوروبيّ والبراءة غير الأوروبية هي سردية لا تعرف إلى النقد الذاتي سبيلًا. لكنَّ ذلك تغيّر على نحوٍ دراماتي، بدءًا من عام 1984 تقريبًا، ليغدو رفضًا متزايد الحدّة للقومية، والحدود القومية، والأمم ذاتها، حتى صار من المبرّر للمرء الآن أن يحترس بالمثل من تطرّف هذا الموقف المعاكس. والمميّز في هذا الصدد هو أنَّ الأقوال الكاسحة عن «الأمّة» و«الدولة، بوصفهما «هويتين قسريتين» غالبًا ما تَرِدُ إلى جانب تأكيدات مدويّة على التحرر الوطني، وعلى الانتفاضة الفلسطينية بوجه خاص، وحقّ الشعب الفلسطيني في أن يحصل إمّا على دولة وطنية خاصة به أو على فرصة العيش المتكافئ والمتساوي في دولة ثنائية القومية. والحال، إنَّ هذا التجاذب الوجدانيّ المتنامي حيال الأمّة والقومية - مقترنًا بتحوّلٍ أشدّ إدهاشًا من الرفض المطلق لـ«الغرب» إلى الجزم المطلق بالمثل بأنَّ العمل الموثوق الوحيد الذي يمكن إنجازه في أيامنا يجب أن يكون (أ) من أصل عالمثالثي، إنّما متضافرًا مع (ب) موقع متروبولي - هو تجاذبٌ جدير بشيء من التمحيص. وليس غريبًا

على هذا الأساس أن يكون المثقف الذي يورده سعيد كمثال يُحْتَذَى في أيامنا هو راناجيت غُهَا الذي يُطْرَى على كلٍّ من أصله الأول كابن للطبقة العليا الهندية وموقعه اللاحق في الجامعة المتروبولية، لكنَّ إشارة سعيد من خلال ذلك إلى ذاته وسيرته تبقى واضحةً لا سبيل إلى الخطأ فيها[73].

من مقالات سعيد الكثيرة التي ظهرت في المجلات خلال العقد الماضي أو ما يقاربه ولم تُجْمَع معًا بَعْدُ في كتاب واحد ثمّة دستة أو ما يقاربها من المقالات التي تتناول موضوع العلاقة بين الإمبريالية والأدب (بصورة أساسية). وبعض هذه المقالات تتناول شخصيات مُعْتَمَدة ومكرّسة إلى حدٍّ بعيد (جين أوستن، كيبلنغ، ييتس، كامو، فيردي)؛ وبعضها الآخر ذو اهتمام أعمّ. ومن تلك التي تتناول شخصيات فردية، فإنَّ مقالة سعيد عن فيردي[74] هي المفضّلة لديّ، ليس لأنني متضلّع من اللغة الأوبرالية، أو سبق لي أن شاهدت أوبرا عايدة قطّ، بل لأنني أوافق تمامًا رأي سعيد بالغ الإقناع. فمن خلال المعارف التي راكمها في سياق كتابة الاستشراق، وكفاءته العظيمة كعازف بيانو وشغفه بالأوبرا، هو مؤهّل أحسن التأهيل لأن يكتب عن هذه الرائعة من روائع الموسيقى الكلاسيكية الأوروبية التي أُلِّفَت خصيصًا لمناسبة افتتاح قناة السويس، وقد أنجز هذه المهمة بحيوية وذكاء نادرين. لكني مضطر مرّة أخرى إلى أن أتخطّى قراءاته لمؤلّفين محدّدين باتجاه الصنف الثاني ذي الاهتمام الأعمّ، فأتفحّص اثنتين منها فحسب: الأولى هي «أشكال، تشكّلات، تبدلات في الشكل»، التي اقتبستُ منها أعلاه، والثانية هي «مثقفو العالم الثالث والثقافة المتروبولية»[75]. ومن بين الاثنتين، يبدو أنَّ «أشكال، تشكيلات، تبدلات في التشكيل» هي الأبكر وكانت قد أُلقيت في الأصل كمحاضرة في مؤتمر

(73) راناجيت غُها، رئيس تحرير سلسلة دراسات التابع، درّس مادة التاريخ لسنوات عدة في جامعة سَسيكس في بريطانيا العظمى قبل أن ينتقل عام 1980 إلى الجامعة الوطنية الأسترالية، في كانبيرا. من أبرز مؤلفاته: Ranajit Guha: *A Rule of Property for Bengale* (Delhi: Orient Blackswan, 1963); *Elementary Aspects of Peasant* (New York: Oxford University Press, 2005) and *Insurgency in Colonial India* (Delhi: Oxford University Press, 1983).

(74) Edward W. Said, «The Imperial Spectacle,» *Grand Street,* vol. 6, no. 2 (Winter 1987).

(75) E. W. Said, «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture,» *Raritan Quarterly,* vol. 9, no. 3 (Winter 1990), pp. 27-50.

رابطة دراسات الكومنولث الأدبية واللغوية الذي عُقِد في جامعة كينت في شهر آب/ أغسطس 1989. ومثل هذه الرابطات عادةً ما تكون محافظة إلى حدٍّ بعيد، ما يدفعنا إلى الاحتفاء بكثير من الأشياء الراديكالية التي قالها سعيد في مقالته. إلا أنّ اهتمامي بهاتين المقالتين هو من نوعٍ مختلفٍ بعض الشيء.

تنمُّ هاتان المقالتان، شأنهما شأن سواهما من المقالات التي كتبها سعيد في السنوات الأخيرة، على ضروبٍ من التقدّم بالقياس إلى الاستشراق. فليس ثمّة دليل، على سبيل المثال، على أنّ سعيدًا كان قد قرأ أيّ عدد مهمّ من الكتّاب غير الغربيين حتى بعد نشر ذلك الكتاب [الاستشراق]. وبخلاف ذلك، فإنّ كتابات سعيد الأخيرة تشتمل على إحالاتٍ متكررة إلى شخصيات أساسية في المُعْتَمَد المضاد الخاص بـ «أدب العالم الثالث»، على الرغم من أنّ أيًّا من هذه الشخصيات لا يتمّ تناوله بذلك الانهماك والقراءة العليمة التي غالبًا ما يبديها سعيد بصدد الشخصيات المُعْتَمَدة الغربية؛ ففي الحالات النادرة التي يشير فيها بالفعل إلى نصوص محدَّدة - كما في حالة جورج أنطونيوس وراناجيت غُهَا في المقالة التي سنناقشها حالًا - لا نجد أنّ أيّ نصّ من هذه النصوص يحظى من سعيد بذلك النوع المُفَصَّل من التمحيص الذي يسخو به في العادة على عدد كبير من الكتّاب الأوروبيين، من سويفت إلى رينان إلى شواب إلى كيلنغ. وإلى ذلك، توسّع انشغال سعيد، كناشط وباحث، بحركة التحرر الوطني الفلسطينية ليشمل تعبيره المتكرر عن التضامن مع الحركات المناهضة للاستعمار عمومًا، وعن احترام راسخ للشخصيات التي ارتبطت بهذه الحركات. لكنّ هذه المكاسب الجزئية على صعيد الالتزام والتعاطف إنّما تقف في علاقةٍ خاصة ومتناقضة مع الغضب الواضح والعنيد المُكْتَسَب حديثًا على شعوب آسيا وأفريقيا و«العالم الإسلامي» ومجتمعاتها وحدودها القومية، وجماعاتها القارئة، وآدابها؛ ومع ذلك التفضيل الهائل الذي يفضّل به سعيد حفنةً من الكتّاب، هم على وجه الدقّة أولئك الذين يعيشون الآن في الغرب، على تلك المجتمعات والآداب، وكذلك مع التصوّر الذي يرى إلى «المركز الغربي» على أنّه الموقع الوحيد الذي يمكن أن تجري فيه الآن «الصراعات حول تصفية الاستعمار». إنّ ضخامة هذا التحوّل لهي مُفاجِئةٌ بالفعل. يبدو أنّ العداء الأميركي المتواصل تجاه العالم العربي من جهة، وفتوى الخميني بإهدار دم سلمان رشدي من جهة أخرى، متضافرةً مع عدم وقوف معظم

البشر في آسيا وأفريقيا والعالم العربي إلى جانب رشدي، يبدو أنّ ذلك كله هو الذي ولّد هذا القَدْر غير العادي من الغضب الشديد على الغرب وغير الغرب على حدٍّ سواء. مع بروز شخصية الكاتب المتوحّد في المدينة الغربية - وقارئ الروايات غير الملتزم في المدينة ذاتها - بوصفه الشخصية الخلاصية الوحيدة.

7

لا تظهر هذه التجاذبات الوجدانية بكامل وضوحها إلا في محاضرة سعيد في رابطة دراسات الكومنولث الأدبية واللغوية، غير أننا نجد بعض الصياغات الأساسية في مقالة سعيد «مثقفو العالم الثالث والثقافة المتروبولية»، التي سنتناولها أولًا. فالنصف الأخير من هذه المقالة يتألّف من توصيةٍ في محلّها تمامًا بأن يأخذ القرّاء الغربيون الكتّاب غير الغربيين على محمل الجدّ. غير أنّ الثقل الأساس لسجال هذه المقالة يتركّز على تمييز بالغ الغرابة بين مَنْ يُسمّون بالمثقفين «الاستعماريين» والمثقفين «ما بعد الاستعماريين»، وعلى إحالات مقتضبة إلى كتبٍ أربعةٍ تدعم مثل هذا التمييز الجارف بين الموقعين؛ وعلى قَطْعٍ مدوٍّ بضرورة اكتساب «التقنية» الغربية وموقع شخصي في «المركز الغربيّ» كشرطين مسبقين لـ«التمرد» و«الصراع حول تصفية الاستعمار». غير أننا قبل أن نأتي إلى ذلك كلّه، قد يكون من المفيد أن نشير إلى الخفّة التي تُطْلَق بها التعميمات، كما في هذه الفقرة اللافتة التي يفتتح بها سعيد المقطع الثالث من مقالته:

> لا تقتصر مقاومة الإمبريالية، بالطبع، على القوى المسلحة أو عصابات حرب الفوّار وحدها. فهي مرتبطة أساسًا بالقومية وبإحساس ناشئ بالهوية الدينية أو الثقافية أوالوجودية المضطهدة. وثمّة في مدفن عظماء هذه المقاومة مقاتلون عظماء مثل عبد القادر الجزائري، وأنبياء ورجال دين مثل المهدي وغاندي، وكوكبة من الكتّاب القوميين - طاغور، ييتس، نيرودا، إيميه سيزار، ليوبولد سنغور - وعشرات من الشخصيات الثقافية مثل مارتي، مارياتيجي، فانون، كابرال وآخرين، ممّن لا يمكن التقليل من شأن دورهم الكبير في خلق خطاب جديد وبديل[76].

---

(76) التشديد لي. Ibid., pp. 27-28.

إنَّ ظهور غاندي ضمن صنف «الأنبياء ورجال الدّين» هو أمر غريب ونافر. ثمّ إنَّ تأكيد «القومية»، هنا كما في أمكنة أخرى كثيرة، ينمّ على علاقةٍ لافتة مع فضح زيف الهوية القومية الذي سنراه في المقالة الأخرى. لكنَّ اهتمامي هنا هو بتلك القائمة المؤلّفة من أحد عشر اسمًا، على طريقة الخلائط ما بعد الحداثية، وتشكّل جزءًا من «آخرين» لا يجري تحديدهم، وتجمع معًا شيوعيين ومعادين للشيوعية، دعاة للاعنف وماركسيين، خمسة منهم إمّا أنهم قادوا حرب غوّار أو شاركوا فيها، لكنهم يُجَنَّدون جميعًا من أجل طرح الفكرة التي مفادها أنّ الإمبريالية هي أساسًا ظاهرة ثقافية تنبغي مناهضتها من خلال خطاب بديل. فمن الواضح أنَّ ما هو مهمّ في شأن كابرال هو موقعه الخطابيّ، وليس أنّه أطلق وقاد كفاحًا مسلّحًا أسفر عن تحرّر بلاده وساهم مساهمة حاسمة في تحرّر جميع المستعمرات البرتغالية في أفريقيا، ناهيك بانهيار الفاشية في البرتغال ذاتها.

مسلّحًا بهذه النظرة، يمضي سعيد بعد ذلك إلى تحديد مواقع نوعين من المثقف: الاستعماري وما بعد الاستعماري. وهو يناقش، جملةً، أربعة كتّاب؛ إذ يقع في صنف المثقفين الاستعماريين كلّ من س. ل. ر. جيمس، الشيوعي الترينيدادي وصاحب الكتاب الشهير **اليعاقبة السود**، والمؤرّخ القومي العربي جورج أنطونيوس، صاحب الكتاب الشهير بالمثل **يقظة العرب**. أمّا في صنف المثقفين ما بعد الاستعماريين فيأتي كلّ من الكاتب الماليزي العطّاس والكاتب الهندي غُها. وبهؤلاء الأربعة تكون الكرة الأرضية قد غُطِّيت على نحو مُحْكَم، وكذلك الأيديولوجيات السياسية، ولا سيما الماركسية والقومية. ومن الضروري، قبل أن نأتي إلى فحوى استخدام سعيد في هذا السياق وما فيه من اعتباط، أن نوضح ما يعنيه فعليًا في النظرية السياسية هذان المصطلحان «استعماري» و«ما بعد استعماري». ذلك أنّهما المقولتان التحليليتان الأساسيتان اللتان تُستخدمان في تحقيب التاريخ الخاص بحكم شعوب بلدان معينة من قِبَل الطبقات الحاكمة في بلدان أخرى؛ وفي تناول التحولات الجوهرية المرتبطة بتصفية الاستعمار ما يعتري أشكال الدولة والعلاقات بين تشكيلات قومية مختلفة، ووحدات رأس المال، والطبقات، والاقتصادات. وفي تناول إعادة التنظيم الداخلية لملاك الدولة، وأشكال الحكم والتملّك فضلًا عن إعادة تنظيم توزيع فضل القيمة على المستوى

القومي والدولي، لدى قيام حكومات ذات سيادة في المستعمرات السابقة. فهذا التميز التحليلي يستند إلى الواقعة الأساسية التي مفادها أنّ الطبقة الحاكمة لمستعمرة من المستعمرات موجودة خارج المستعمرة، وأنّ الدولة المستعمَرَة هي أداة بيد تلك الطبقة الحاكمة الموجودة في الخارج؛ ومع تصفية الاستعمار، فإنّ هذه السمة البنيوية المميّزة للتشكيلة المسيطَر عليها لا تعود سارية المفعول وبذلك تكفّ عن كونها مستعمَرَة، بصرف النظر عن أيّ نوعٍ آخر من أنواع التبعية.

لا تستمد هاتان المقولتان معناهما الدقيق، في الفكر السياسي، من إشارتهما إلى تاريخ تصفية الاستعمار بل من إشارتهما إلى التحولات البنيوية المحدّدة التي تعتري الدولة والمجتمع، كما تعتري تراتب جملة التحديدات التي تقوم على أساسها العلاقات بين البرجوازية الإمبريالية والمنتجين المباشرين في الدولة القومية المسيطَر عليها إمبرياليًا على الرغم من سيادتها بعد أن كانت مستعمَرة في السابق. من جهة أخرى، فإنّ وصف ناقدٍ ما بأنّه «ما بعد استعماري» مجرد كونه من عصر ما بعد تصفية الاستعمار هو ضرب من الكلام الفارغ؛ فأن نعزو موقفًا ثقافيًا مشتركًا من السيطرة الغربية إلى جميع المثقفين الذين بدأوا الكتابة بعد تصفية الاستعمار، وموقفًا مختلفًا بنيويًا إلى جميع أولئك الذين اكتمل تكوينهم الثقافي في ظلّ الحكم الاستعماري، بصرف النظر عن مواقعهم الاجتماعية والسياسية الفردية، هو مثالية رديئة تفسح المجال أمام نوعٍ خاص من التسوية اللاتاريخية بين الأمور. ولعلّي أضيف أنّ هذه الطريقة في استخدام المصطلحين «استعماري» و«ما بعد استعماري» إسقاطًا على الذات، وتعريفًا لمواقع ضمن اختصاص النقد الثقافي، هي الآن طريقة واسعة الانتشار تمامًا بين منظّري الأدب.

ليس لهاتين المقولتين أيّ قيمة تحليلية، أو مكانة نظرية، حين تُجَنَّدان لإضفاء التجانس على بنى للإنتاج الثقافي بالغة التعقيد أو على مسارات الكتّاب والنقّاد الأفراد أو الشريحة المثقّفة العريضة وذاتياتهم، على النحو الذي يقترحه سعيد في مقالته. فبالنسبة إلى مثقفين محدّدين أو مجموعات منهم، يمكن الجو الثقافي الاستعماري أن يدوم أبعد بكثير من لحظة تصفية الاستعمار. وبالنسبة إلى سواهم، فإنّ رفض سيطرة البلد المستعمِر الثقافية يمكن أن يجري - وغالبًا

ما يجري - قبل انحلال الدولة الاستعمارية الفعلي بكثير، بل إنَّ سِيَر مؤرّخين وأساتذة مثل سوسوبان سركار، وعلماء اجتماع مثل أ. ب. ديساي، ومناضلين ومثقفين مثل إ. م. س. نامبودريباد، فضلًا عن د. د. كوسامبي - عالم الرياضيات، واللغة السنسكريتية، والأنثروبولوجي، ومؤرّخ الهند القديمة - هي سِيَر تغطي سنوات كثيرة من المرحلة الاستعمارية والمرحلة ما بعد الاستعمارية على حدٍّ سواء، وما من أحد منهم، إضافة إلى ذلك العدد الذي لا حصر له من سواهم، يبدي ذلك النوع من السمات الجاهزة المكرورة التي يعزوها سعيد بكلّ براعة إلى صنفه الخاص من المثقفين «الاستعماريين» و«ما بعد الاستعماريين». لقد بدأ كوسامبي الكتابة في الوقت ذاته تقريبًا مع س. ل. ر. جيمس، وبدأها عرفان حبيب في الوقت ذاته تقريبًا مع راناجيت غُهَا. وذلك الضرب من التمييز الذي يقيمه سعيد لا يقول لنا شيئًا عن هذه المسارات الأخرى. فهو يكتفي بتضخيم الفروق الفردية في التكوين والموقف محوّلًا إياها إلى تنميطات عالمية شاملة بلا معنى.

ما يقوله لنا سعيد هو أنَّ المثقفين الاستعماريين - الذين يعني بهم ببساطة غير الأوروبيين الذين كتبوا خلال المرحلة الاستعمارية، سواء أكانوا قوميين أم ماركسيين - يكتبون دائمًا ضمن المنظورات الثقافية للسيطرة الأوروبية، متماهين مع الثقافة الأوروبية وناظرين إلى البلد المستعمِر على أنّه «البلد الأم». يقول:

> إنّ عالم الخطاب الذي يقطنه أبناء البلد في الكاريبي والشرق العربي هو بالنسبة إلى جيمس وأنطونيوس عالم معتمد اعتمادًا مشرّفًا على الغرب. ... ليس في عملهما أيّ إحساس ببشر يقفون خارج التقليد الثقافي الغربي، بصرف النظر عن مقدار نظرهما إلى نفسيهما على أنّهما يفصحان عن التجربة المعاكسة لدى الشعوب المستعمَرة و/أو غير الغربية[77].

قد يصحّ هذا على الكتّاب الأفراد الذين يوردهم سعيد. غير أنَّ التعميم المقصود هنا يُجْفِل العقل فعلًا، نظرًا إلى تناقضه الواضح أشدّ الوضوح مع ما يعرفه المرء عن كثير من مثقفي المرحلة الاستعمارية الذين لم ينظروا إلى أنفسهم قطّ على

(77) Ibid., pp. 33-36.

أنهم يقفون بأيّ صورة من الصور داخل «التقليد الثقافي الغربي». كما أنَّ لا مجال أيضًا لأن يتحقق المرء تمامًا من الكيفية التي يمكن بها لسعيد لاحقًا أن يصف غُهَا صراحةً بأنّه «ما بعد بنيوي» في الوقت ذاته الذي يصنّفه فيه بأنّه مثال للمثقف «ما بعد الاستعماري» الذي يقف خارج التقليد الثقافي الغربي. فأين هو الحدّ، كما يتساءل المرء، بين ما بعد البنيوية والتقليد الثقافي الغربي؟ وفي أي حال فإنّه يُقال لنا إنَّ المثقفين ما بعد الاستعماريين هم في آنٍ خارج التقليد الثقافي الغربي ويبدون أشدّ التمكّن من أسلحة الفكر النقدي الأوروبي، وإنَّ تميّزهم الفعلي يتمثّل في أنهم يوجّهون هذه الأسلحة ضدّ معلميهم. أمّا من أحدٍ فعل ذلك في الماضي، خلال المرحلة الاستعمارية! ما يخطر في الذهن هو أنَّ نقد أوروبا في جوانبها الجوهرية بمناهج نقدية جرى تعلّمها في المؤسسات الأوروبية كان تسلية محبّبة لدى كثير من الشيوعيين والقوميين في المرحلة الاستعمارية.

الأشدّ دلالةً بعد هو طريقة سعيد الخاصة جدًا في مَنْحِهِ مركزيةً مطلقة أولئك المثقفين من أصلٍ غير أوروبي الذين يتمتعون بقدر رفيع من الكفاءة التقنية واختاروا أن يكون موقعهم في الغرب، سواء في المرحلة الاستعمارية أم في المرحلة ما بعد الاستعمارية:

> هؤلاء الأشخاص يخاطبون المتروبول مستخدمين التقنيات والخطابات وأسلحة البحث والنقد ذاتها التي سبق أن كانت حكرًا على الأوروبيين وحدهم، وراحت تُتَّخَذ الآن إمّا من أجل التمرد أو من أجل المراجعة في قلب المركز الغربي[78].

لقد كتب كلٌّ من جيمس («الاستعماري») وغُهَا («ما بعد الاستعماري») كتبًا مهمّة، إلا أنَّ الإشارة إلى كتابة مثل هذه الكتب على أنّها أفعال «تمرد» تبدو إشارةً مفرطة، خصوصًا أنَّ كلمات من هذا النوع لا ينبغي أن تُطبَّق على فعل الكتابة إلا باقتصاد وحذر، وإلا فإننا سوف نحطّ لا من قيمة الأفعال وحدها بل من قيمة الكلمات أيضًا. لا شكّ في أنَّ كتابة فيديل كاسترو «سوف ينصفني التاريخ» أو كتابة ماو تسي تونغ «تقرير هونان» كانتا فعلين من أفعال التمرّد، شأنهما شأن فعل الكتابة

(78) Ibid., p. 29.

كلما تمكّن من أن يمثّل تحديًا لبنية الحكم القائمة وخطرًا على أمن الكاتب، أمّا الأعمال البحثية في حوادث أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر فلا تنتمي إلى ذلك الصنف. ومن ثمّ، فإنّ نشر غُهَا دراسته عن التسوية الدائمة في أواخر القرن الثامن عشر[79]، تلك الدراسة التي يشير إليها إدوارد سعيد، جاء بعد حوالي ستة عشر عامًا من زوال الاستعمار، بعد أن كانت كميات هائلة من الكتابة في الهند كما في بريطانيا، خلال المرحلة الاستعمارية كما خلال المرحلة ما بعد الاستعمارية، قد أوضحت كم عانت الزراعة الهندية من تلك التسوية. ولعلّ ما يقف هنا وراء مثل هذا النزوع إلى التضخيم والمبالغة في لغة إدوارد سعيد هو تلك الأهمية الكبيرة التي يعزوها إلى مجرد القيام بفعل «مخاطبة المتروبول... في قلب المركز الغربي»، ولعلّ هذه الحاجة إلى الوجود «في قلب المركز الغربي» هي التي تفسّر ذلك الإلحاح على «التقنيات والخطابات وأسلحة البحث والنقد ذاتها التي سبق أن كانت حكرًا على الأوروبيين وحدهم»؛ فحين تكون «مخاطبة المتروبول» هي ما يقوم به المرء، فإنّ من الأفضل لهذا الأخير أن يحوز تلك «التقنيات»، وتلك «الخطابات». (علمًا أنّ من الإنصاف لغُهَا أن نقول إنّه لم ينتقل إلى «المركز الغربي» ذلك الانتقال الدائم إلا بعد بضعة سنوات من كتابته ذلك الكتاب المُشار إليه). إنّ هذه الهجرة التي يقوم بها الباحث المتفوّق من البلدان غير الغربية إلى البلدان الغربية هي ما يُسمّيه إدوارد سعيد بـ **الرحلة إلى الداخل**، وهي رحلة يصفها كما يلي:

> ... تشكّل الرحلة إلى الداخل تنويعًا شائقًا على نحوٍ خاص من تنويعات العمل الثقافي الهجين. ومجرد وجود هذه الرحلة هو علامة على أممية معاكسة في عصر بنىً إمبريالية متمادية[80].

تلك عبارة دقيقة: «أممية معاكسة». لكن من سوء الحظّ أنّ جِدّتها تعمل على إخفاء واقعة أنّه ما من علاقة في العادة بين «الرحلة إلى الداخل» وأيّ نشاط

(79) التسوية الدائمة (The Permanent Settlement) في البنغال هي اتفاق في عام 1793 بين شركة الهند الشرقية وملّاك الأرض البنغال يقضي بتثبيت ريع الأرض والحيلولة دون ارتفاعه، الأمر الذي كانت له عواقبه بعيدة الأمد على كل من الطرائق الزراعية والإنتاج والوقائع الاجتماعية والسياسية. (المترجم)

(80) Ibid., p. 31.

«معاكس». ما يتحدّث عنه سعيد، على نحوٍ يتعذّر شرحه، هو «عمل فكري وبحثي من الهوامش، يقوم به إمّا مهاجرون وإما زوّار، جميعهم معادون عمومًا للإمبريالية»[81]. وذلك لا يقارب الصواب ولو من بعيد. فالأغلبية الساحقة من «المهاجرين والزوّار» الذين ذهبوا من «الهوامش» إلى «المركز الغربيّ» في الولايات المتحدة إمّا لم يضطلعوا بأيّ دور في السياسة والمساعي البحثية وإما تحولوا إلى اليمين، وأفضل من يمثّلهم في حقل الأدب هي بهاراتي موخرجي؛ إذا ما كانت قلّة من هؤلاء قد قدّمت أعمالًا معارضة فلا ينبغي لذلك أن يخفي واقعة أنّ «العمل الفكري والبحثي... [الذي] يقوم به إمّا مهاجرون وإما زوّار» هو عمل ينسج بصورة طاغية على منوال البحث الأنكلو - أميركي السائد. وبعيدًا عن كون هؤلاء «معادين عمومًا للإمبريالية»، فإنّ يريدون في معظمهم أن يكونوا جزءًا من «المركز»، وآخر ما يريدونه هو «الأممية المعاكسة». ويبدو أنّ إدوارد سعيد لا يعرف جماعات المهاجرين التي يتكلّم مدافعًا عنها، ويبدو أنّ المرء بحاجة بالفعل إلى مسافة بعيدة عن واقع تلك «الرحلات»، التي يُقام بأغلبيتها الساحقة سعيًا وراء النجاح المادي والمهني، حتى يمكنه حقًّا أن يصوغ مثل هذا التصريح الذي يصوغه إدوارد سعيد: «لقد انتقل الصراع على تصفية الاستعمار من الهوامش إلى المركز»[82]. قوة تلك الكلمة، «انتقل»، تحبس الأنفاس. فالصراع ضدّ الإمبريالية ما عاد يجري في البلدان التي تسلّط عليها الإمبريالية فعليًا. لقد غدا الآن عيدًا متنقّلًا، يذهب حيث يذهب الخبراء! وفي مثل هذا الضرب من الصَّوغ يغدو «الصراع على تصفية الاستعمار» شأنًا من شؤون الأدب والنقد الأدبي بصورة أساسية، حيث تنسب تلك الإنتلجنسيا الأكاديمية النخبوية لنفسها، في نوع من الفجوة بين الواقع وصورة الذات، دور الطليعة الثورية العالمية. ومع أنّ القول واضح ومحدّد بما فيه الكفاية، إلا أننا نظلّ نتساءل: ما الذي قَدَّرَ لراناجيت غُهَا على هذا النحو الفريد أن يكون محبوًّا بالقدرة على تمثيل الإنتلجنسيا «ما بعد الاستعمارية»؟

---

(81) Ibid., p. 30.

(82) Ibid.

أوّل صيغة نجدها بهذا الصدد هي التالية: «إنّ كتاب غُهَا هو دراسة أركيولوجية وتفكيكية، على النحو الذي سيميّزه الكتّاب ما بعد البنيويين (بمن فيهم غُهَا نفسه...»[83]. هكذا تبدو الأركيولوجيا (فوكو) والتفكيك (دريدا وأصحابه) وما بعد البنيوية عمومًا ضمانةً للانجذاب الشخصي، كما أنّ سعيدًا يحبّذ كتابة غُها التي تفصح عن قدرته كناقد أدبي: حيث «تحلّ المفارقة الساخرة محلّ السرد»، كما يقول معبّرًا عن إعجابه بأسلوب غُهَا، وحيث تشكّل هذه المفارقة الساخرة أساسًا لما يطرحه من أنّ كتابة التاريخ «ما بعد الاستعمارية» من ذلك النوع الذي يمارسه غُهَا كفّت عن الانباء حول السرديات وغدت أشدّ اهتمامًا بكثير باللغة ذاتها. بعبارة أخرى، النقد الأدبي هو الأنموذج المرغوب لكتابة التاريخ.

لكنّ ما يسحر إدوارد سعيد في شأن راناجيت غُهَا هو، أكثر من أيّ شيء آخر، قضية الأصل الطبقي، والموقع الاجتماعي والجغرافي، وما يرتبط بذلك من تضلّع من تقنيات البحث والمعارف الغربية، فإدوارد سعيد لا يتكلّم على مادة كتاب غُهَا، ويظلّ من غير الواضح ما إذا كان قد قرأ الكتاب. الأحرى، إنّ ما يتكلّم عليه هو واقعةُ أنّ غُهَا متحدّر من عائلةٍ كانت قد استفادت على نحوٍ واضح من التسوية الدائمة ذاتها التي يوجّه إليها نقده النافر، وأنّه انتقل بعد ذلك إلى البلدان الغربية كي يواصل عمله، وأنّ تضلّعه من التقنيات الغربية والأرشيف الغربي يضاهي تضلّع أيّ باحث غربيّ منها. وبنوعٍ من التضخيم البلاغي المميّز للمثقفين العالمثالثيين المعاصرين الموجودين في «المركز الغربي»، فإنّ سعيدًا يمضي من ثمّ إلى محو التميز السياسي الجوهري بين الهجرة والمنفى، حين يعلن بكلّ بساطة أنّ راناجيت غُهَا «شخص منفيّ». لا رغبة لديّ مطلقًا في أن أخالف أحدًا على خياره الشخصي، كما أنني لا أعرف بالتأكيد الظروف التي تدفع شخصًا لأن يهاجر من بلدٍ إلى آخر ولا أرغب في أن أحكم عليها؛ تلك مسائل خصوصية تمامًا. لكنّ من الأفضل، لهذا السبب ذاته، ألا نسيء تمثيل الخيار الشخصي على أنّه مصير ناجم عن الاضطهاد. لكنّ «الشخص المنفيّ» أمر مركزيّ بالنسبة إلى تلك الشخصية التي ينسبها سعيد إلى غُهَا. ذلك أنّ هذا التضافر بين الأصل

(83) Ibid., p. 32.

الطبقي الكومبرادوري، والموقع الغربي، والذات المنفيّة، والتضلّع من التقنيات هو المكان الذي يضع فيه سعيد الطاقات المُنْتِجَة والمعارِضة لمشروع مدرسة التابع وقدرة هذا المشروع المزعومة على قلب كامل المسار الذي اتخذته جميع المدارس والاتجاهات التي سبق أن عرفها التأريخ الهندي.

إنّ السياق الاجتماعي لمثل هذا التفضيل الذي يبديه إدوارد سعيد حيال راناجيت غُهَا هو سياق ذو أهمية كبيرة. فثمة إشارات عديدة في هاتين المقالتين إلى دراسات التابع، غير أنّه باستثناء إشارة عابرة إلى تقديم غُهَا المقتضب في المجلد الأول، فإنّ سعيدًا لا يستشهد بأيّ من النصوص المفردة التي تشكّل هذا المشروع، ناهيك بأن يقدّم دلائل على أيّ انشغال تفصيليّ بمنطلقاته أو نتاجاته أو، خصوصًا، بما يمكن أن يدلّ على اختلافه عن ضروب أخرى من التأريخ في الهند أو تفوّقه المزعوم عليها. فلا مجال للتحقق مما يُفْرِدُ العمل ويجعله جديرًا بهذا الإطراء والتصدير. وحتى في حالة راناجيت غُهَا الخاصة، حيث يذكر سعيد كتابًا محدّدًا - هو نظام الملكية في البنغال - ثمّة واقعتان تبرزان للعيان. أولاهما هي أنّ هذا الكتاب عمل باكر بين أعمال غُهَا، نُشِرَ قبل عقدين من إطلاق مشروع التابع، ويقوم على بحثه في خمسينيات القرن العشرين في إطار ما يمكن أن ندعوه بتقاليد التأريخ الهندي الأساسية، من دون أن يكون مختلفًا أيّ اختلاف عن المنطلقات المشتركة بين أساتذة مثل سوسوبان سركار أو معاصرين تقريبًا مثل عرفان حبيب. وما له دلالته أنّ إدوارد سعيد يظلّ صامتًا ذلك الصمت اللافت حيال أعمال غُهَا الحديثة المصاغة حقًا بحسب القالب الذي وضعته مدرسة التابع[84]. ومن ثمّ فإنّ

---

(84) كتاب غُها الأحدث عهدًا، أوجه أساسية في تمردات الفلاحين في الهند الاستعمارية، هو كتاب أوثق صلة بمقاربة مدرسة التابع («ما بعد البنيوية»، كما يصفها سعيد)، لكن دراسته الموسومة تأريخ هندي للهند: جدول أعمال القرن التاسع عشر ومؤدياته، (Ranajit Guha, *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and its Implications* (Calcutta: K. P. Bagchi, 1988)),

ومقالته الممتازة «موت شاندرا» التي لعلها أفضل أعماله في ربع القرن الأخير، (Ranajit Guha, «Chandra's Death,» in: *Subaltern Studies*, vol. V (Delhi: Oxford University Press, 1987)).

ومقالته الحديثة، الأطول والأشد إشكالية، «سيطرة بلا هيمنة وتأريخها»، (Ranajit Guha, «Dominance without Hegemony and its Historiography,» in: *Subaltern Studies*, vol. VI (Delhi: Oxford University Press, 1989)).

هي جميعًا أشدّ تمثيلًا على هذا الصعيد.

سعيدًا، على الرغم من إشارته إلى نظام الملكية، لا يستشهد بغير التقديم الذي لا يقتطف منه سوى تفصيل يتعلّق بالسيرة؛ ومن اللافت أنه لا يكترث بذلك القدر الهائل من الكتابة التي تراكمت في الهند على مرّ عقود حول التسوية الدائمة، قبل كتاب غُهَا وبعده.

ليس المحتوى الفعلي لما يفعله راناجيت غُهَا أو اتجاه التابع عمومًا قضيتنا هنا، ما يهمّنا هو بناء إدوارد سعيد لهذا المحتوى. حيث يتكوّن لدى المرء انطباع بأنَّ الواقعة الأهمّ بالنسبة إليه هي بنية الحوار والتداول واللقاء الشخصي الذي غدا متاحًا في الآونة الأخيرة في الجامعة الأميركية، والحضور المتزايد لجماعة التابع في ذلك الوسط المحدّد، الأمر الذي تعزّز من خلال قضية «ما بعد البنيوية». إلا أنّ مصدر الجاذبية الأساس يظلّ هو المصدر السِّيَري في جميع الأحوال: الأصل الطبقي، التمكّن المميّز من «التقنية» و«الخطاب» والبناء التخيّليّ لـ «المنفى»، وما يلحق بذلك من إعادة التموقع. والمفارقة الساخرة في هذه التفاصيل السِّيَرية التي يستشعرها إدوارد سعيد شخصيًا ويتحمّس لها أشدّ الحماسة هي أنَّ سعيدًا قدّم لنا، ربما من دون رضا راناجيت غُهَا، صورة برجوازي نمطي من الطبقة العليا، حيث إنَّ هذا النوع من الأشخاص هم الذين تمكّنوا في العادة من استثمار التراكم المحقّق خلال المرحلة الاستعمارية في اكتساب التقنية الغربية الأحدث، وإطلاق تنافس تعاوني مع البرجوازية المتروبولية، من هوامش الرأسمالية العالمية.

ثمّة، بالطبع، مفارقة ساخرة لاذعة بالمثل في التناقض الواضح بين الطريقة التي يمكن لمشروع التابع أن يعرّف نفسه بها والطريقة التي يعرّفه بها إدوارد سعيد كظاهرة مهاجرة من الطبقة العليا على تنافرٍ مع أصلها الطبقي وموقعها المتروبولي. ويكفي القول إنَّ ثمّة تساوقًا كبيرًا في هذا السرد للأصل الطبقي، والهجرة بوصفها رحلة إلى الداخل، والموقع المتروبولي المفضّل - لذائذ النفي الاختياري في الأغلب وليس النفي المفروض - وما يلي ذلك من تخصص وهجنة («البرمائيات الثقافية» كما يصفها إدوارد سعيد مادحًا) هو تساوق يتخطّى بكثير حدود أيّ خيار شخصي كان يمكن لراناجيت غُهَا أن يتّخذه أم لا، على الرغم من كونه الشخص الذي يُفْرَد كمثال. والحال، إنَّ واحدةً من بعض السمات التي تتقاسمها هاتان المقالتان الحديثتان مع

الاستشراق هي أنهما تواصلان الكلام على الحالة الوجودية للقطاعات الأشدّ تميّزًا بين المهاجرين إلى الولايات المتحدة؛ تميّزها الطبقي، الوضع المُعارِض والمحاضَر المزعوم، والقدرة التقنية على التعاون كما على المنافسة، الموقع الأكاديمي. لكن ما يلفت الانتباه من حيث مقاصد المؤلّف هو واقعة أنّ التحول من إدانة الغرب جملةً ومن غير هوادة في الاستشراق إلى ما تؤكده هاتان المقالتان الأخيرتان من رغبة جارفة في موقع في الغرب، قد اكتمل الآن.

8

إنّ ميولًا من هذا النوع هي ما يقدّمه سعيد في مقالته «أشكال، تشكيلات، تبدلات في التشكيل»، تلك المقالة الأشدّ تعقيدًا بكثير والأشدّ تمزّقًا داخليًا والتي تلفت الانتباه بتقديرها العالي للمعتمَد الغربي المكرَّس، وفضحها زيف ما هو غير غربي، وإطرائها الأنيق للرسالة الحضارية التي تحملها اللغة الإنكليزية، ودفاعها ليس عن لذائذ الأدب الجمالية فحسب بل أيضًا عن الأهمية المركزية التي يتّسم بها القصّ أو التخييل كأداة لاستهلاك العالم. والمدهش في هذا كله هو مقدار معاكسته مواقف كثيرة جدًا سبق أن عبّر إدوارد سعيد عنها.

يبدأ إدوارد سعيد بإطراء تلك «الخاصيّة المنعشة التي تَسِمُ فكرة أدب الكومنولث بحدّ ذاتها في هذه الأيام»، وهو أمر كفيل بأن يدهش كلّ شخص يساري، لأنّ كلّ ما هو خاطئ في مقولة «أدب الكومنولث» إنما يبدأ مع فكرة وجود هذا الأدب أصلًا. لكنّ إدوارد سعيد يجد في هذا البناء مهمةً حضارية «منعشة»:

> إذا كان لتشكيلات مثل أدب الكومنولث أو الأدب العالمي أيّ معنى، فإنّ ذلك... ناجم عن تصادمها الشديد لا مع كامل الأساس القومي في كتابة الأدب ودراسته فحسب، بل أيضًا مع الاستقلال المتغطرس واللامبالاة الزائدة اللذين غدا معهما الاهتمام بالآداب الغربية المتروبولية ضربًا من المركزية الأوروبية المعتادة.

الآن، إنّ «أدب الكومنولث» هو تقريبًا بناء من أبنية المجلس الثقافي البريطاني (The British Council) ومقتصر إلى حدٍّ بعيد على زبائنه الذين يؤولونه هم أنفسهم

على أنّه ملتقى للتقاليد «القومية» المنفصلة؛ أمّا «شدّة» التصادم التي ينسبها إليه سعيد فليست سوى خيال في أفضل الأحوال، ومن المدهش في الأقلّ أن يطرح سعيد هذا الأثر الثقافي المتبقي من آثار الإمبراطورية البريطانية كبديل معقول لـ «الأساس القومي».

علاوةً على ذلك، يقول سعيد إنَّ هذه المهمة الحضارية إنّما تكمن في التفوّق العالمي الذي تتّسم به اللغة الإنكليزية: «ما يمنح حقيقة أدب الكومنولث قوتها الخاصة هو أنَّ اللغة الإنكليزية، من بين جميع اللغات في هذه الأيام، هي اللغة العالمية بالمعنى الدقيق للكلمة». ومن ثمَّ يستحضر سعيد الكاتب الكيني نغوجي وا ثيونغو للإشارة إلى أنَّ انتشار اللغة الإنكليزية العالمي هذا يمكننا من «تصفية استعمار» عقولنا عبر الدراسة باللغة ذاتها التي استُخدِمَت لاستعمارنا. وهذا ما يدعو إلى الدهشة أيضًا، لأن نغوجي لم يكفّ عن الإشارة خلال السنوات الأخيرة إلى أنَّ تصفية استعمار عقله تصفية تامة تقتضي منه أن يكتب بلغته الكيكويو، ولأنَّ هذا الدور الخيِّر الذي يُعْطَى للّغة الإنكليزية بوصفها حاملًا للتنوير والثقافة العالمية هو دور مبالغ فيه في الأقلّ. فمن المؤكّد أنّ الحيّز الذي تشغله الإنكليزية في الهند الحالية هو حيّز أشدّ تناقضًا بكثير: بوصفها في آنٍ لغةً لإنتاج المعرفة، ووسيلة لربط البلد بالتيارات العالمية، حَسَنُهَا وسيِّئها، وحدًّا ثقافيًا بين الامتياز والحرمان؛ كما أنّها بالنسبة إلى كثير من الطبقة المثقفة ورجال الأدب لغة الحنين إلى الراج (الحكم البريطاني في الهند). غير أنّ إلحاح إدوارد سعيد يتركّز على مسألة الروح الحضارية. وهو يحكي عن زيارة إلى جامعة وطنية في إحدى دول الخليج ثم يمضي، بعد أن يلاحظ أنَّ قسم الإنكليزية اجتذب العدد الأكبر من الطلاب، ليتحسّر على شيئين اثنين: أنَّ كثيرًا من الطلاب لا يهتمّون بالإنكليزية بسبب من أدبها بل لأنها لغة تقنية ضرورية للتقدّم المهني؛ وأنَّ «الإنكليزية موجودة هناك في ما بدا أنّه مرجل حار ومضطرب من الصحوة الإسلامية». وكلا هذان التحسّران يستحقّان بعض التعليق:

يجري كلام إدوارد سعيد الأساسي على استخدام الإنكليزية في تلك الدولة الخليجية كما يلي:

> ليس هذا كلّه سوى إنكليزية مقتصرة في النهاية على مستوى اللغة التقنية المجرّدة بصورة تكاد أن تكون كاملة لا من خصائصها التعبيرية والجمالية فحسب بل أيضًا من أيّ بُعْدٍ نقدي أو واعٍ لذاته. فأنت تتعلّم الإنكليزية كي تستخدم الحواسيب، وتستجيب للأوامر، وترسل التيليكسات، وتفكّ مغاليق البيانات وما إلى ذلك. وهذا كلّ شيء.

لا يخفّف من تحسّر إدوارد سعيد أيّ إدراك لكون الإنكليزية تغدو «لغةً عالمية»، تلك الواقعة التي يُحْتَفَى بها لا بسبب «خصائصها الجمالية» أو «بعدها النقدي» – أي ليس بسبب أدبها ونقّادها الأدبيين – بل بسبب مركزيّتها في المشاريع الإدارية والرأسمالية في أقوى الإمبراطوريات السابقة والحالية، وإذًا بسبب كونها لغة الحكم («تلقي الأوامر») والقيادة في تلك الشبكات العالمية من الاتصال عن بعد، والطيران، والإدارة، والشركات عابرة القوميات. والحال، إنّ الطالب البائس الذي يهزأ به إدوارد سعيد على هذا النحو إنّما يختار في الواقع خيارًا عقلانيًا، في الظروف الخاصة المحيطة به، إذ يتضلّع من الجانب التقني للّغة ويتجاهل جانبها الجمالي.

أمّا التعليق الأساسي على الحصار الذي تعيشه هذه «اللغة العالمية» وسط «مرجل حار ومضطرب من الصحوة الإسلامية» فيجري كما يلي:

> فهي إمّا لغة تقنية ذات خصائص وسمات أداتية تمامًا، وإما لغة أجنبية ذات صلات ضمنية متعددة بالعالم الأوسع الناطق بالإنكليزية، إنّما حيث يكون وجودها مرتكزًا إلى واقع الحماس الديني الناشئ المنظّم الأشدّ أثرًا وهولًا بكثير. ولأنّ لغة الإسلام هي العربية، تلك اللغة التي تتميّز بجماعة أدبية وقوة كهنوتية مُعْتَبَرتين، فإنّ اللغة الإنكليزية انحدرت كثيرًا...

في مواجهة هذا الحطّ من قدر «اللغة العالمية» وما طغى عليها من «الحماس الديني الناشئ المنظّم»، اصطفّت «جماعات مثقفة صغيرة ارتبطت معًا لا من خلال السجال البليد بل من خلال ضروب الألفة، والتعاطف، والحنوّ». ومن الأعضاء الذين يحظون بأهمية خاصة في هذه «الجماعات المثقفة الصغيرة» ثمّة سلمان رشدي الذي دافع عنه سعيد بحماسة شديدة، سواء في هذه المقالة أم في

جميع المنابر العامة التي أتيحت له، وكان من أسباب هذا الدفاع الحماسي أنّ «الرواية [الآيات الشيطانية] عُنِيَت بالإسلام باللغة الإنكليزية وبسبب ما اعتبره جمهور غربي واسع ذنبها الأساس».

تبقى طريقة سعيد في وضع اللغة الإنكليزية في مواجهة اللغة العربية طريقة غريبة. قد يكون صحيحًا في الجوهر أنّ اللغة العربية توصف في البلدان الناطقة بها بأنّها لغة الإسلام (مثلما هي لغة كلّ شيء آخر)، إلا أنّه قد يكون مهمًّا أن نتذكّر، بقدر ما يواصل سعيد الكلام على أشياء أوسع وأكبر (مثل آسيا وأفريقيا، وأدب الكومنولث، ورشدي و«التهديد الخميني»)، أنّ الأغلبية الساحقة من مسلمي العالم لا تتكلم العربية ولا تفهمها. بل إنّ عددًا كبيرًا من الدراسات يبيّن أنّ البرجوازية الصغيرة المدينية التي عادةً ما تمثّل الحدّ القاطع والشفرة الماضية لدى «الحماس الديني الناشئ المنظّم» في عدد من البلدان، كانت قد تلقّت تعليمها باللغة الإنكليزية بقدر ما تلقته بأيّ لغةٍ أخرى؛ فمن المؤكد أنّ الاختصاصيين الذين يتقنون الإنكليزية في «العالم الإسلامي» يحتلّون مواقع أساسية في مثل هذه الحركات، كما أنّ ممثليّ الإسلام المتشدد الذين قادوا الحملة ضد الآيات الشيطانية في إنكلترا يتقنون اللغة الإنكليزية أشدّ الإتقان، في حين لا يتقن كثير منهم العربية أيّ إتقان. ومن المشكوك به كلّ الشك أنّ ممثليّ الإسلام المتزمّت هؤلاء بمن فيهم رجال الدين الإيرانيون، كانوا سيظهرون مزيدًا من التسامح والغفران لو كانت الآيات الشيطانية قد كُتِبَت بالعربية أو الفارسية أو الأوردية أو أيّ لغة أخرى يعرفها القرّاء الآسيويون والعرب؛ ما أثار الاستياء هو البدعة التي ابتدعتها الرواية بتمثيلها المباشر نبيّ الإسلام وعائلته بأشدّ الطرق العادية الفظّة الممكنة، لا لغة التواصل التي اختارتها. ولا شكّ في أنّ كون الرواية كتبها بالإنكليزية، كاتب من أصل مسلم ويحظى بهيبة هائلة في البلدان الغربية، وكون صناعات النشر الغربية القادرة قد أتاحتها لوسائل الإعلام العالمية والدولة البريطانية كي تستخدمها ضدّ جماعات المهاجرين داخل بريطانيا ودفاعًا عن ضروب معينة من تمثيل الشعب المسلم في البلدان الإمبريالية عمومًا، لا شكّ في أنّ ذلك كلّه فاقم كثيرًا مشكلة البدعة. لكنّ الشيء الغريب، بلا شكّ أيضًا، هو أنّ سعيدًا الذي كان قد قدّم لنا ذلك السرد المتمكّن عن التمثيلات الأدبية بوصفها جزءًا لا يتجزأ من أنظمة القوة الإمبريالية، وكان في كتابه تغطية الإسلام بالغ

الحساسية حيال تناول الإسلام في وسائل الإعلام الغربية حيث تجاهل الجرائم التي ارتكبتها الحكومات الإسلامية في سياق تنديده بوسائل الإعلام تلك، راح الآن يخوض حربًا للدفاع عن شرف الأدب الرفيع الذي مُسَّ، وعن حقّ الروائي المطلق في الكتابة كما يروق له، بصرف النظر عن موقع هذا الروائي بالعلاقة مع عالم التمثيلات العالمية والدولة الإمبراطورية البريطانية.

لا شكّ في أنّ التنديد بالدولة الإيرانية لإطلاقها حكمًا بالموت على الروائي وإطلاقها فرق الاغتيال في إثره هو تنديد في مكانه، لكنّ سعيدًا لا يقف عند هذا الحدّ بل يتخطّاه كثيرًا. فقضية النهوض دفاعًا عن سلمان رشدي، أو عدمه، غدت بالنسبة إليه حجر الزاوية في تحديد استقامة الكتّاب الأخلاقية حيثما كانوا. وواقعة أنّ معظم الكتّاب الموجودين في آسيا وأفريقيا قد قصّروا عن ذلك النهوض بواجبهم العظيم دفاعًا عن رشدي لا بدّ من أن تشير، إذًا، إلى أنّ هذه الإنتلجنسيا واقعة في شراك الشبكات الإعلامية متعددة الجنسيات، من جهة أولى، ومتورطة مع دولها وحكوماتها، من جهة أخرى، حيث تغدو النتيجة متمثّلة في أنّ:

> التشكيلات الأساسية القائمة على الأرض، في تلك البيئة المنفتحة نسبيًا التي تفترضها جماعات القرّاء المهتمّة بأدب الكومنولث والأدب الفرانكوفوني ما بعد الاستعماريين الناشئين، لا توجّهها وتقودها عمليات الاستقصاء التأويلي، ولا الحدس المتعاطف والمثقّف، ولا القراءة العالمة، بل عمليات أداتيّة وخشنة تهدف إلى تعزيز حالة الرضا والقبول، واجتثاث حالة الخروج والانشقاق، وتوطيد نوع من الوطنية التي تكاد أن تكون عمياء بالمعنى الحرفي للكلمة.

ما يقوله سعيد هو أنّ أولئك القرّاء المهتمين بأدب الكومنولث «يفترضون» بيئةً منفتحة لكنّ هذه الجزر القرائية الحرّة تحاصرها «التشكيلات الأساسية القائمة على الأرض» والمستندة إلى «نوع من الوطنية التي تكاد أن تكون عمياء بالمعنى الحرفي للكلمة»؛ وأنا واثق أنّ بيروقراطيي المجلس الثقافي البريطاني الذين ابتدعوا هذه المقولة، «أدب الكومنولث»، يفكرون بهذه الطريقة ذاتها. بل إننا لنجد هنا مسحةً من الحنين: «بيئةً» كانت ذات مرّة «منفتحة»، إلا أنّ «الحدس» كفّ الآن عن أن يكون «مثقفًا» وغدت الجماعات عاجزةً عن «الاستقصاء

التأويلي» و«القراءة العالمة». وما كان ينطوي ذات مرّة على إمكانية أن يغدو صقيلًا غدا «خشنًا». وسوف تأتي قضية «الدولة» في الحال، لكن ما يُرْثى له هنا هو «التشكيلات الأساسية القائمة على الأرض»، أي حالة الثقافة الجماهيرية ذاتها، كما يمثّل لها أولئك الطلاّب الذين يقرأون الإنكليزية لمقاصد وأغراض تقنية («عمليات أداتية») وليس لجمالياتها (عبر «استقصاء تأويلي»). هكذا تزدهر هنا وتتفتّح الإشكالية الأرنولدية[85] عن الثقافة والفوضى كلّ التفتّح. فما إنْ يمكن اتّهام «الجماعات» بالافتقار إلى كلّ القيم التي يتمتّع بها الناقد الأدبي – الحدس الأدبي، التأويل، القراءة العالمة – حتى تغدو هذه الجماعات «عمياء بالمعنى الحرفي للكلمة». أمّا الدليل على هذا العماء بالمعنى الحرفي للكلمة فهو، بالطبع، ذلك «الإذعان المذهل تمامًا الذي أبداه العالم الإسلامي حيال الحظر والتحريم المطلقين فضلًا عن التهديدات التي أُطْلِقَت ضدّ سلمان رشدي»، العبقريّ المتوحّد الذي أخفق عالم كامل (هو «العالم الإسلامي») في تقديره حقّ قدره بسبب من عمى هذا العالم، وخشونته، وافتقاره إلى الدقّة التأويلية. وبصرف النظر عن الواقعة اللعينة المتمثّلة بأنَّ تلك الجماعات المذكورة لا تهتمّ بالإنكليزية إلا بوصفها «لغة تقنية» في الوقت الذي تهمل فيه «خصائصها الجمالية»، فإنَّ المشكلة الأساسية لدى هذه الجماعات هي أنّها تتماهى تماهيًا شديدًا مع دولتها، غير مدركة أنَّ «الهوية الرئيسة، الرسمية جدًا، والقوية والقسرية هي الدولة بحدودها، ورسومها، وأحزابها الحاكمة وسلطاتها». ولن نعلّق هنا على المعنى ذي الحدّين الذي تحمله كلمة «رسوم»، إلا أنَّ قيام فلسطينيّ بلا دولة، فلسطيني دائم التوق أن تكون له دولة خاصة به، بوصف الدولة – كلّ دولة؛ الدولة بوصفها كذلك – بأنّها «هوية قسرية» هو أمر يدلّ على تناقض أشدّ إيلامًا من أن يحتمل التعليق عليه. ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ رأس المال متعدد الجنسيات يعبّر عن هذا الاعتراض بالتحديد إزاء الدول ذات السيادة في آسيا وأفريقيا: حيث يعترض على أنَّ لهذه الدول حكوماتها، ورسومها الجمركية، وحدودها، وما إلى ذلك، مما يعوق تحرّك رأس المال والسلع وانتقالهما بحريّة.

---

(85) نسبةً إلى ماثيو أرنولد وأطروحته عن الثقافة الضرورية للجم الفوضى، في تحسس أيديولوجي شديد لأحوال طبقته وحاجاتها والمخاطر التي تكتنفها. (المترجم)

أمّا الثمن الذي يُدْفَع لقاء عدم امتلاك التأويل والانغلاق ضمن حدود البلدان الآسيوية والإفريقية ورسومها فلا يقتصر على الإخفاق في تبيّن شخص عبقري عند رؤيته - هو سلمان رشدي في هذه الحالة - بل يتعدّاه إلى أنّ الأدب الذي يُنْتَج ضمن تلك الحدود يكون محكومًا عليه هو نفسه بأن يظلّ متدنّيًا إلى أبد الآبدين:

> أحسبُ أنّ من الخطأ أن نحاول تبيان أنّ الآداب «الأخرى» في أفريقيا وآسيا، بارتباطها الدنيوي الواضح بالسلطة والسياسة، يمكن أن تُدْرَس على نحوٍ مُحْتَرَم، أي كما لو أنّها رفيعة، في حقيقة الأمر، ومستقلة ومُرْضِية جماليًا شأن الآداب الفرنسية أو الألمانية أو الإنكليزية. إنّ فكرة البشرة السوداء في قناع أبيض[86] ما عادت فكرة مفيدة وجليلة في الدراسة الأدبية شأنها في السياسة. فالمضاهاة والمحاكاة لا تمضيان بالمرء بعيدًا قطّ.

من المؤكّد أنّ ف. س. نايبول لم يطلق قطّ حكمًا أشدّ إدانة من هذا الحكم. والعبارة الأساسية هنا هي، من غير شكّ، عبارة «على نحوٍ محترم»؛ فالبشر الذين ينتجون أدبًا في آسيا وأفريقيا ضمن حدودهم الخاصة وتبعًا لـ «رسومهم» الخاصة ليسوا جديرين بالاحترام، لأنهم أشخاص مُقَلِّدون ومُحاكون. وبخلاف ذلك تمامًا، فإنّه يُقال لنا - على لسان صاحب الاستشراق وليس على لسان سواه - إنّ «الآداب الفرنسية والألمانية والإنكليزية» لا تتّصف بأنّها «رفيعة» فحسب بل بأنها «مستقلة ومُرْضية جماليًا» أيضًا. والحال، إنّ الرضى مسألة شخصية بلا شكّ، لكنّا يمكن أن نتساءل: «مستقلة» عن ماذا؟ فالمسألة برمّتها في الاستشراق، كما نتذكر، هي أنّ هذه الآداب ليست مستقلة؛ وأنّها متورطة في الاستعمار ذلك التورّط الذي يحول دون أن نتكلّم عليها بصورة رثيسة بلغة الجماليات «الرفيعة».

هذه الضروب من المحاكاة كلها (الآداب الإفريقية والآسيوية) وهذه الهويات القسرية كلها (الدولة، بالتأكيد، إنّما الأمّة أيضًا والجندر والطبقة) يجب أن نخلّفها وراءنا. وما إنْ تُسْقَط مثل هذه الأشياء، حتى يمكن لشغل الأدب الفعلي أن يبدأ:

---

(86) إشارة إلى الفكرة التي عبّر عنها فرانز فانون في كتابه الموسوم بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، حيث تناول ظاهرة الاستلاب الذي يتعرض له المستعمَر حين يتبنى قيم المستعمِر. (المترجم)

> قارئ الأدب وكاتبه... لم يعودا بحاجة إلى أن يقيّدا نفسيهما إلى صورة الشاعر أو الباحث المنعزل، الآمن، المستقرّ، القوميّ في الهوية، أو الطبقة، أو الجندر، أو المهنة، بل يمكنهما أن يفكّرا ويجرّبا مع جينيه في فلسطين أو الجزائر، مع الطيب صالح كشخص أسود في لندن، مع جامايكا كينكيد في العالم الأبيض، مع رشدي في الهند وبريطانيا، وهلم جرا... وإذا ما كان لنا أن نقتبس تعليقًا أطلقه أورباخ في واحدةٍ من مقالاته الأخيرة، فإنّ وطننا الفقه لغويّ هو العالم، وليس الأمّة ولا حتى الكاتب الفرد.

نادرًا ما يقع المرء في هذا النصف الثاني من القرن العشرين على مثل هذه النصيحة التي لا تعرف التردد أو الارتباك والتي مفادها أنّ العالم، ولا سيما «الشرق» - فلسطين، الجزائر، الهند - بل وجميع الأعراق، أبيضها وأسودها، ينبغي أن يُسْتَهْلَك على شكل قصص هذا العالم المتوافرة في مكتبات البلدان المتروبولية، حيث الشرط لأن يصبح المرء هذا المستهلك المثالي هو، بالطبع، أن يتخلّص من الهويات الثابتة، هويات الطبقة والأمّة والجندر. هكذا تُوظَّف السيادة لدى قارئ الأدب، في تضلّعٍ تام من الجغرافيا الإمبراطورية. كلّ ما يبدو أنّه تغيّر منذ أن أطلق أورباخ تلك النصيحة، باسم فقه اللغة، هو أنّ لندن ذاتها - بريطانيا، العالم الأبيض - غدت موضوعًا للاستهلاك بين موضوعات أخرى، شأنها شأن الهند وعلى المستوى ذاته تمامًا. تلك هي الجغرافيا الإمبراطورية الخاصة لا بالمرحلة الاستعمارية بل بالرأسمالية الراهنة: السلعة تحرز الكونية، وينشأ سوق كوني عبر الحدود القومية والرسوم المحلية، والتجارة البيضاء تعيد ضمّ التجارة السوداء. حين يبلغ النقد الثقافي هذا الحدّ من التقارب مع السوق الكوني، يمكن القول إنّه لا يعود قابلًا للتمييز من الصنمية السلعية.

9

هكذا نعود، على نحوٍ محتوم، إلى مسألة الماركسية. ففي مقالة «النقد العلماني» التي تمثّل عَرْضًا لموقف إدوارد سعيد النظري الأساس ومدخلًا لكتابه العالم والنص والناقد في آنٍ، كان سعيد قد قال:

... قد يبدو أنني ماركسيّ بصورة غير معلنة، خشية فقدان الاحترام...

... بالنسبة إلى المسألة المهمّة المتعلّقة بالموقع النقدي، وعلاقته بالماركسية، أو الليبرالية، أو حتى الفوضية، لا بدّ من القول إنّ النقد المقيَّد مسبقًا بلصاقات مثل «الماركسية»، أو «الليبرالية» هو، في نظري، ضَرْبٌ من إرداف الخُلْف الذي يجمع لفظتين متناقضتين... وإذا ما كانت النتيجة النهائية لـ «القيام» بالنقد الماركسي أو الكتابة الماركسية في الوقت الراهن تتمثّل في الإعلان عن انحياز سياسي، فإنّها تتمثّل أيضًا في وضع المرء نفسه، إذا جاز التعبير، خارج قَدْرٍ كبير من الأشياء الجارية في هذه الدنيا وخارج قَدْرٍ كبير من الأشياء الجارية في ضروبٍ أخرى من النقد.

لكن لنفترض أنّ ما يكتبه الماركسيون لم يكن متحيّزًا ولا يمكن الحطّ من قَدْره مسبقًا بوصفه «قيامًا»، موضوعًا بين أقواس، ولنفترض أيضًا أنَّ الماركسية ذاتها، حين تُسْتَخْدَم إلى جانب النقد، لا يمكن أن تُوسَم بهذه الطريقة ولا أن تُوصَف بأنّها «لصاقة»، ألا يمكن عندئذ أن نواجه مشكلةً بالفعل؟ لن أطرح مشكلة «فقدان الاحترام»، لأنها مشكلة شخصية دائمًا وشديدة الحساسية تاليًا، مع أنّه عليّ أن أعترف بأنني لا أستطيع أن أتمالك نفسي عن التذكير بذلك المقطع الذي سبق أن أوردته قبل قليل، حيث يعلن سعيد أنّ تلك «الآداب «الأخرى»» في أفريقيا وآسيا، لا يمكن أن تُقْرَأ «على نحوٍ مُحْتَرَم» وأن توضع على قدم المساواة مع الآداب الأوروبية.

عليّ أن أشير إلى بعض المشكلات الأخرى، منها تلك المشكلة التي يخلقها المرء لنفسه في ما يخصّ تماسك فكره حين يرفض الاعتراف بتلك الواقعة بالغة الأهمية والمتمثّلة في أنّ غرامشي كان مناضلًا شيوعيًا، على نحوٍ يجعل كلمة «ماركسي» كلمةً تصف وصفًا سديدًا كلّ السداد طبيعة ما كان يقوم به، وكذلك حين يحاول أن يزعم، بدلًا من ذلك، أنَّ غرامشي لم يكن سوى جوليان بندا آخر، أو ماثيو أرنولد آخر. ومن تلك المشاكل أيضًا مشكلة قبول قَدْرٍ بالغ الضخامة من الأيديولوجيا الأميركية السائدة حين يعطي المرء لنفسه حقّ استخدام مصطلح «النقد العلماني» عنوانًا لفصل من كتاب، وحين يمكنه أن ينصح بـ «النقد المعارض»، وحين يمكنه أن يسبّح بحمد فُوكو لأنّه «كاتب ما بعد بنيوي» - وبعبارة

أخرى، حين لا يكفّ عن الرجوع إلى تلك الممارسة الشائعة المتمثّلة في وضع كلمتين معًا بغية تحديد نَسَب موقف نظري أو سياسي من بين جميع أنواع الحالات الأخرى - لكنه يعلن أنّ استخدام كلمة «الماركسي» إلى جانب كلمة «النقد» هو ضَرْبٌ من «إرداف الخُلْف» أو الجمع بين لفظتين متناقضتين. ما الذي يمنع المرء من أن يضيف كلمة «الماركسيّ» - ليس لصاقة «الماركسي»، بل كلمة «الماركسي» - على نحوٍ ثابت، ومن دون أقواس، إلى كلّ ما كتبه جورج لوكاش بعد أن غدا ماركسيًا، ثمّ يحاول بعد ذلك أن يقلّب الفكر من خلال ماركسيته هو، ماركسيته الخاصة إذا ما كانت لديه أيّ ماركسية، في الماركسية بوجه عام؟ أيّ قدسية أو حرمة هي التي تُعْزى إلى كلمة «النقد» هذه التي ترتفع إذا ما لحقت بها كلمة «المعارض» أو «العلماني» لكنها تتلوث وتتدنّس بكلمة «الماركسي»؟

الحقّ، إنّ القضية الأكبر هي قضية إرادة المرء - أو عدم إرادته - أن يضع نفسه «خارج قَدْرٍ كبيرٍ من الأشياء الجارية في هذه الدنيا». إنّ الألم الذي تشتمل عليه أيّ حياة أخلاقية يتمثّل في أنّ جميع الروابط الأساسية والالتزامات والمواقف السياسية الثابتة تقتضي من المرء أن يكفّ عن الرغبة، النهمة، في كلّ ما هو متاح في هذه الدنيا؛ أي أن يتعلّم أن يُنْكِر على نفسه بعض الملذّات والمكافآت وضروب الاستهلاك، بل وبعض الالتزامات من أنواع معينة. ولا بدّ من أنّ إدوارد سعيد علّم هذا لنفسه عبر معاداته الثابتة للصهيونية. فلماذا تُستثنى الماركسية من ألم الاختيار، وبهجته؟ الأحرى، لماذا تُقْرَن الماركسية وحدها بألم الاختيار وحده، لكنها لا تُقْرَن ببهجته أو ضرورته الأخلاقية؟ هل يمكن للعلماني والمتديّن، بل للصهيوني والمعادي للصهيونية، أن يتقاسما على نحو محترم بالمثل تلك الجغرافيا الإمبراطورية وذلك الاستهلاك لـ «قَدْرٍ كبيرٍ من الأشياء»، في حين أنّ التقبّل الأساسي للموقف الماركسي، مع كلّ ما يستتبعه، هو وحده الذي يقتضي إنكارًا للذات لا يُطاق؟

شأن المواقف السياسية كلها القابلة للحياة والنمو على الصعيد الأخلاقي، فإنّ الموقف الماركسي أيضًا يوصد الباب أمام احتمالات معينة ويفتحه أمام أخرى. وباختياره مثل هذا الموقف، فإنّ المرء يختار الانغلاق بلا شكّ لكنه يختار

الاحتمال والإمكانية أيضًا. وتحذير إدوارد سعيد - الذي هو تحذير لنفسه أيضًا - من أنّ اختيار الماركسية يقتضي من المرء «وضع نفسه خارج قَدْرٍ كبير من الأشياء» إنّما يشير إلى جرد ممكن بضروب التخلي أو الإنكار؛ إنه لمن المؤسف ألا يكون إدوارد سعيد قد قلّب فكره قطّ في ما أمكن للماركسية أن تجعله ممكنًا، وفي ما يخسره المرء فعلًا حين يضع نفسه داخل كثير من الأشياء. حين يكون للمرء منفذه إلى «قَدْرٍ كبير من الأشياء»، فذلك يعطيه دائمًا إحساسًا بالوفرة والتسيّد والغنى والاختيار والحرية والتبحّر واللعب. لكن قرارًا من ذلك النوع الذي يتّسم بتجاذبات وجدانية وإجراءات تبطل ذاتها كالتي تُحْدِقُ بفكر إدوارد سعيد هو قرار يقتضي إلغاء بعض المواقف، والقيام باختيارات معينة، والتخلي عن بعض ذلك «القَدْر الكبير من الأشياء».

الفصل السادس

ماركس والهند، توضيح

ثمّة تراث ضخم وقديم من النقد الثقافي الذي يتناول قضايا الإمبراطورية واستخدامات الأدب وصناعة المعرفة التي تولد الإيديولوجيات الإمبريالية، سواء من أجل الاستهلاك المحلي داخل البلدان المتروبولية أم من أجل التصدير إلى التشكيلات التي تسيطر عليها الإمبريالية، هذا إنْ لم نتحدث عن تورّط كتّاب معيّنين، وباحثين معيّنين، وفروع علمية معيّنة. بعبارة أخرى، متن الأعمال التي تتناول الإمبريالية الثقافية هو متن وافر وغزير. وحتى حوالى منتصف السبعينيات من القرن العشرين، كان معظم ذلك البحث قد أنتجه أناسٌ إمّا ماركسيين هم أنفسهم أو مهيّئين تمامًا لتقبّل ما لديهم من ضروب الألفة والتوافق مع المواقف الماركسية في قضايا الاستعمار والإمبراطورية. ولا نزال نجد إلى اليوم أعمالًا مفيدة جدًا من هذا النوع. أمّا ضمن البحث السائد، فتمثّلت الطريقة المعتادة في تهميش مثل هذه الأعمال إمّا بتجاهلها تجاهلًا مطلقًا أو بوصفها بأنّها ساذجة ودعائية. وعادة ما يكون صرف الناقد ما بعد البنيوي أنظاره عن مثل هذه الأعمال وتجاهلها صارخًا بالمثل، على الرغم من تغيّر المفردات المستخدمة. فبدلًا من استخدام كلمات مثل «ساذجة» أو «دعائية» صرنا نجد ممن يقول إنّ الأعمال من هذا النوع وضعيّة إلى حدٍّ بعيد، وملوَّثة كثيرًا بالتجريبية والتاريخانية وإشكاليات الواقعية وقابلية التمثيل والإيمان الميتافيزيقي بالأصول والفاعلية والحقيقة.

ما يُسَجَّل لإدوارد سعيد أنّه دفع مسألة الإمبريالية الثقافية إلى قلب الجدالات الأدبية الجارية في الجامعة المتروبولية بطرحه لها بمصطلحاتٍ لقيت قبول تلك الجامعة. ولا تزال قطاعات من اليمين تواصل هجومها عليه، على ذلك النحو الصاخب الضاجّ، إنّما مع تسليم الاتجاه الليبرالي السائد بأنّ سعيدًا يعرف سبيتزر الخاص به وأورباخ الخاص به بقدر ما يعرفهما هذا الاتجاه، وبأنّه ليس «دعائيًا» بالتأكيد على النحو الذي كان عليه في العادة راديكاليو ستينيات القرن العشرين.

وتتمثّل إحدى المساهمات البارزة التي قدّمها إدوارد سعيد لليسار الأميركي في أنّه علّم هذا اليسار، ربما أكثر ممّا علّمه أيّ شخص آخر، كيف يقيم جسورًا بين الاتجاه الليبرالي السائد والنظرية الطليعية. وكان تبحّر إدوارد سعيد ذلك التبحّر واسع الموارد، مع أنّ من كتبوا من موقع ماركسي لم يكونوا جميعًا أقلّ تبحّرًا بالضرورة. من المؤكّد أنّ ثمّةَ بلاغة وأسلوبًا. لكن الملمح البارز، الذي يشكّل أساس تجاذباته الوجدانية كلّها، هو معاداة الماركسية وبناء جهاز نقديّ كامل للدفاع عن نوعٍ ما بعد حداثيّ من مناهضة الاستعمار. وفي هذا، من المؤكّد أنّ سعيدًا كان منَ الأوائل، ومُطلِقًا لاتجاهات. وكثيرًا ما كان التراث الماركسي معاديًا للإمبريالية ذلك العداء الواضح، أمّا التراث النيتشوي فليس لديه مثل هذه المزايا. لكن ما يتكشّف الآن هو أنّ ما كان خاطئًا - ليس لدى المثقفين النيتشويين بل لدى مناهضة الإمبريالية ذاتها - هو هذه الفكرة على وجه التحديد؛ إذ كان يجدر بمناهضة الإمبريالية أن تكون نيتشويةً ثمّ تحتاج الآن بعض التطور النظري.

بغية تدعيم الأطروحة التي مفادها أنّ الماركسية ليست أكثر من «سرد عن أنماط الإنتاج» وأنّ معارضتها للاستعمار غارقة في «أسطورة التقدم» الوضعيّة التي تقدّمها الماركسية، كان من الملائم إيراد مقطع صحافي أو اثنين من المقالتين السريعتين، الأولى والثالثة، اللتين كتبهما ماركس عن الهند لصحيفة النيويورك تريبيون في عام 1853 واللتين كثيرًا ما تُقْتَطَفان ويُسْتَشْهَد بهما حول هذا الموضوع «الحكم البريطاني في الهند» و«النتائج المستقبلية للحكم البريطاني في الهند». واقتباس إدوارد سعيد ذلك المقطع الأشدّ اقتباسًا، ذلك المقطع الشهير الذي يتحدّث فيه ماركس عن «أداة التاريخ اللاواعية»[1]، هو أمر متوقَّع، وما من دليل في الاستشراق على أنّ ما توصّل إليه سعيد من اعتبار هذا المقطع مُمَثِّلًا لفكر ماركس بهذا الصدد قد جاء بعد شيء من الانكباب على كتابات ماركس الكثيرة وبالغة التعقيد حول الاستعمار ذاته وحول المواجهة بين المجتمعات اللارأسمالية والمجتمعات الرأسمالية. ولا شكّ أنّ هذا ينسجم مع طريقة سعيد المتعجرفة المميَّزة التي يتعامل بها مع الكتّاب

---

(1) يُنظر: Edward W. Said, *Orientalism* (London: Vintage, (1979), pp. 153-157, حيث تجد الاستشهاد ومعالجة سعيد له.

والمقبوسات التي يوردها، إلا أنَّ الأمر يكتسب هنا سلطة إضافية يستمدّها من واقعة أنَّ مثل هذه الطريقة في التعامل مع كتابات ماركس عن الاستعمار غدت الآن إجراءً بالغ الشيوع، حيث يتضافر الترفّع النابذ بطرائق لافتةٍ كثيرًا مع اللامبالاة - وربما الجهل - بالكيفية التي نظرت بها أبحاث المؤرّخين الهنود الأساسيين إلى القضايا المعقّدة التي طرحتها كتابات ماركس المُلْغِزَة عن الهند، قبل اختراع راناجيت غُهَا، إذا جاز التعبير. لكأنَّ ما يوحي به هذا الترفّع هو أنَّ كتابات ماركس عن الهند وما قالته الأبحاث الهندية عن هذه الكتابات ليست جديرة حقًّا بأيّ معرفة مفصَّلة؛ بل إنَّ قضية الأبحاث الهندية في هذا المجال لم تُطْرَح قطّ في حقيقة الأمر، ولو بإشارةٍ من بعيد. وهذا ما يلفت الانتباه أيضًا. فما يخطر في الذهن أنّه إذا ما كانت بعض الآراء «الاستشراقية» حول الهند محلّ شكّ وتساؤل، فإنَّ المكان الواضح للبدء بمناقشة ذلك «الاستشراق» قد يكون بالفعل تلك الكتابات التي كتبها على وجه التحديد أولئك المؤرّخون الهنود المناهضون للإمبريالية الذين عنوا كثيرًا ببنية المجتمع الهندي ما قبل الاستعماري وتبايناته عن أوروبا في تلك المرحلة، أولئك المؤرّخون الأجلاّء بكلّ المقاييس، كما يمكن أن أضيف.

لا أريد في هذا الفصل أن أناقش قضية كتابات ماركس عن الهند بكلّيتها، أو أن أقوم بمراجعة للجدالات الهندية الكثيرة ذات الصلة بهذا الموضوع؛ ذلك كله أبعد من المدى الذي يبلغه سجالي الحالي. ما أريده، بخلاف ذلك، هو أن أتفحّص طريقة إدوارد سعيد المقتضبة في التعامل مع هذه المسألة المعقدة والخلافية إلى حدٍّ بعيد، وأن أوجز شيئًا من الخلفية التي تضع كتابات ماركس الصحافية في نصابها الصحيح، لأورد من ثَمَّ بعض الآراء التي يمكن اعتبارها نماذج تمثل التيارات الأساسية في التأريخ الهندي المناهض للاستعمار، وذلك كي أبيّن تلك الواقعة اللافتة المتمثّلة في أنّ فهم سعيد مناقض تمامًا لما اعتاد المؤرّخون الهنود على قوله في شأن هذه المسألة. ومثل هذا التوضيح هو أمر ضروري لأنَّ موقف سعيد في هذا الأمر موقف مرجعيّ ونافذ في آنٍ، في حين أنَّ الإجراء الذي يتّخذه في تناوله لماركس هو إجراء مألوف، كما رأينا في حالة أسخيلوس ودانتي في الفصل السابق: فهو ينتزع مقطعًا معيّنًا من سياقه، ويقحمه في الأرشيف الاستشراقي دافعًا إيّاه في اتجاهات مختلفة، بل ومتناقضة.

ذلك القسم الأكبر من كتاب الاستشراق الذي يضمّ تعليقات سعيد على ماركس هو قسم يُعنى في حقيقة الأمر برحّالة أدباء إنكليز وفرنسيين أتوا إلى الشرق الأدنى، مثل إدوارد لين ونرفال وفلوبير ولامارتين وبروتون وسواهم. وظهور ماركس بين هذه الثلّة هو أمر مثير للدهشة والعجب، لأنّه لم يكن «أديبًا» بذلك المعنى، ولم يرحل قطّ إلى أيّ مكان أبعد من جنوب فرنسا. وهذا التفريق هو تفريق مهمّ لأنّ ثيمة هذا القسم من كتاب الاستشراق هي الوثيقة والشهادة وقد تمّت استعادتهما في هيئة كتب الرحلات المصورّة والقصص والشعر الغنائي والمعارف اللغوية التي تقول: «كنتُ هناك، ولذلك فأنا أعرف». ومن الواضح أنّ ماركس لم يطلق مثل هذه المزاعم. ومع ذلك فإنّ سعيدًا يورد ذلك المقطع بالغ الشهرة لماركس:

> والآن، على الرغم من الاشمئزاز الذي لا بدّ من أن تثيره في المشاعر الإنسانية رؤية تلك المئات من التنظيمات الاجتماعية البطريركية الكادحة والبعيدة عن الأذى وهي تُفَكَّك وتُحَلّ إلى وحداتها، ويُلْقَى بها في بحر من المحن، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه ذلك الشكل القديم الذي عرفوه من الحضارة ووسائل عيشهم التي ورثوها، لا ينبغي أن ننسى أنّ هذه الجماعات القروية الرعوية، مهما بدت مسالمة وبعيدة عن الأذى، كانت دائمًا ولا تزال الأساس الصلب للاستبداد الشرقي، وأنّها حصرت العقل البشري ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداةً للتطيّر لا تبدي أيّ مقاومة، ومستعبدةً إيّاه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجرّدةً إيّاه من كلّ عَظَمة ومن الطاقات التاريخية جميعًا.
>
> صحيحٌ أنّ إنكلترا، في تسبّبها بثورةٍ اجتماعية في هندوستان، لم تكن مدفوعةً إلا بأقذر المصالح، وأنّها كانت حمقاء في الطريقة التي فرضت بها هذه المصالح؛ لكن هذا ليس السؤال الحقّ. السؤال هو، هل تستطيع البشرية أن تحقّق مصيرها من دون ثورة جذرية في وضع آسيا الاجتماعي؟ وإذا ما كان الجواب بالنفي، فإنّ إنكلترا، مهما تكن الجرائم التي يمكن أن تكون قد ارتكبتها، هي أداة التاريخ اللاواعية في إحداث تلك الثورة.

الآن، من الصحيح والواضح أنّ الاستعمار لم يجلب لنا ثورةً[2]. وما جلبه لنا هو، على وجه الدقّة، حلّ نكوصيّ وغير ثوريّ لأزمة مجتمعنا التي عبّرت عن نفسها، في القرن الثامن عشر، من خلال ركود فعلي في التكنولوجيات والإنتاجيات، وكذلك من خلال حروب مناطقية وسلالية متواصلة ومدمّرة حالت دون قيام تحالف حيّ في وجه القوة الاستعمارية المعتدية. وبالمثل، فإنّ من الصحيح بلا ريب أنّ صورة آسيا بوصفها مكانًا «خاملًا»، وثابتًا لا يتغير، كانت جزءًا من رؤية العالم الموروثة في أوروبا القرن التاسع عشر، وأنّ هذه الصورة كرّسها رجالات التنوير مثل هوبز ومونتسكيو. كما أنّ من الصحيح أيضًا - على الرغم من أنّ إدوارد سعيد لا يقول ذلك - أنّ صورة ما دُعِيَ بالجماعة القروية الهندية المكتفية بذاتها التي نجدها لدى ماركس هي صورة مستمدّة من هيغل، بصورةٍ تكاد أن تكون حرفية. ذلك كله مكرور بالنسبة إلى اليسار، وكرّره بيري أندرسن مرّة أخرى في كتابه **أصول الدولة الاستبدادية** (1975) الذي انتشر على نطاق واسع في الوقت الذي لم يكن فيه الاستشراق سوى مسوّدات. ولا تتمثّل مساهمة إدوارد سعيد في إشارته إلى هذه الوقائع (حيث ألحّ بدلًا من ذلك، وبطريقة النقد الأدبي، على غوته والرومانسيين) بل تتمثّل في أنّه صاغ بلاغة الإهمال وصرف النظر، كما سوف نرى في الحال.

---

(2) إنّ بعض الإدراك لهذه الواقعة بين أقسام من الإنتلجنسيا الهندية ذات التعليم البريطاني هو في الحقيقة أمر قديم قِدَم الاستعمار ذاته، وبذلك فهو سابق على ماركس. وانتقادات التسوية البريطانية الخاصة بالأرض ونظام الريع نجدها لدى رام موهان روي وزملائه. يُنظر على سبيل المثال: Rammohun Roy, «Questions and Answers on the Revenue System of India,» in: *English Works of Rammohun Roy*, vol. 3 (Calcutta: Institute of Historical Studies, 1947).

أمّا كتاب بيبان شاندرا (Bipan Chandra, *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India* (New Delhi: People's Publishing House, 1966))

فيمثّل خلاصة مقنعة للانتقادات التي وُجّهت إلى سدّ بريطانيا الطريق أمام الصناعة والتمويل الهنديين وذلك بين مثقفين ومقاولين ترعرعوا في ظلّ عام 1857. ولقد تراكم قَدْرٌ هائل من الدلائل والشواهد المقنعة على ما سمّيته حلّ الاستعمار غير الثوري للأزمة الهندية منذ ذلك الطور الباكر. وبين الأبحاث الحالية، يُنظر خاصة عمل أ. ك. باغتشي المميَّز حول طبيعة الاستثمارات الخاصة، ونزع عملية التصنيع والتشوّهات البنيوية في الاقتصاد الاستعماري، وذلك، من بين كتابات أخرى، في كتابه: A. K. Bagchi, *Private Investments in India 1900-1935* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972).

وكذلك في مقالات له مثل المقالة الموسومة: A. K. Bagchi, «De-industrialization in India in the Nineteenth Century: Some Theoretical Implications,» *Journal of Peasant Studies*, vol. 12, no. 2 (January 1976).

والمقالة الموسومة: A. K. Bagchi, «Colonialism and the Nature of 'Capitalist' Enterprise in India,» in: Ghanshyam Shah (ed.), *Capitalist Development: Critical Essays* (Bombay: Populer Parkashan, 1990).

علاوةً على ذلك، فإنّه ما من متّسع في هذه البلاغة للتعقيدات الأخرى في فكر ماركس. ذلك أنّه من الصحيح بالمثل أن شجب ماركس للمجتمع ما قبل الاستعماري في الهند ليس أشدّ حدّةً من شجبه ماضي أوروبا الإقطاعي، أو ضروب الحكم الملكي المطلق، أو البرجوازية الألمانية؛ فمقالاته عن ألمانيا ترشح بالاشمئزاز[3]، وتعليقاته المباشرة على قوّة نظام الطوائف المغلقة في القرية الهندية – التي «حصرت العقل البشري ضمن أضيق نطاق ممكن، جاعلةً منه أداةً للتطيّر لا تبدي أيّ مقاومة، ومستعبدةً إيّاه للقواعد والأعراف التقليدية، ومجرّدةً إيّاه من كلّ عظمة ومن الطاقات التاريخية جميعًا» – هي، من جهة أولى، ضروبٌ فعلية من إعادة سبك تعليقاته على الفلاحين الأوروبيين الغارقين في «بلاهة الحياة الريفية» وتذكّر، من جهةٍ ثانية، بطيف كامل من السياسات والكتابات الإصلاحية الهندية التي تواصلت عبر قرون كثيرة، لكنها ازدادت حدّة في القرن العشرين، ولم تنفكّ تعتبر نظام الطوائف المغلقة نظامًا خاليًا من الإنسانية تمامًا – «أداة شيطانية لقمع الإنسانية واستعبادها»، كما يقول أميدكار في تصديره كتاب المنبوذون – يحطّ من قَدْر الفلاحين الهنود ويستنزف طاقاتهم، ناهيك بالطوائف الوضيعة «المنبوذة». في المقابل، فإنّ السؤال الذي يطرحه ماركس قرب نهاية ذلك المقطع – «هل تستطيع البشرية أن تحقق مصيرها من دون ثورة جذرية في وضع آسيا الاجتماعي؟» – قد يكون محلّ اعتراض بالنسبة إلى العقل ما بعد الحداثيّ نظرًا إلى إيمان ماركس الصريح، الموروث من أرقى التقاليد التنويرية، بوحدة التحرر الإنساني، وكونيته، وإمكانيته الفعلية، لكنه لا يتأتّى بالتأكيد عن ذاك الضرب من العنصرية الذي ينسبه سعيد إلى ماركس، كما سنرى. ومن الجدير بالذكر أيضًا أنّ مثل هذه الأسئلة المحدّدة – هل يمكن أن يكون ثمّة تحرر إنساني من دون تحرر آسيا؟ ما التحوّل الذي يجب أن يحدث ضمن المجتمعات الآسيوية كي يغدو ذلك التحرر ممكنًا؟ – كانت قد طُرِحَت مرارًا وتكرارًا في قرننا هذا: ولا سيما في الصين وكوريا وبلدان الهند الصينية،

---

(3) هذه النقطة تحديدًا – إبداء ماركس الاشمئزاز ذاته تجاه البنى السابقة على الرأسمالية الأوروبية وغير الأوروبية – كانت قد أثيرت أولًا في ردّ المفكّر السوري صادق جلال العظم على إدوارد سعيد، يُنظر: Sadek el-Azm, «Orientalism and Orientalism-in-Reverse,» *Khamsin*, no. 8 (1982).

إنّما أيضًا في تلك المشاريع الثورية التي هُزِمَت منذ سنوات كثيرة ولم يبق منها سوى الذكرى، في مالايا وإندونيسيا والفيليبين والهند.

سأعود إلى قضية الصَّواب، أو عدمه، في حكم ماركس. (الآن، بعد التجربة التاريخية التي فرضتها بريطانيا في واقع الأمر، مَن الذي يمكن أن يكون راغبًا في مثل هذا النوع من «أداة التاريخ اللاواعية»؟) لكن القضية الأولى، مرّةً أخرى بالمصطلحات الفوكوية التي أشاعها كتاب الاستشراق، هي القضية المنهجية: ما نمط الفكر، ما الممارسة الخطابية التي تجيز قول ماركس وتخوّله؟ يضع سعيد ذلك في «الاستشراق» بالطبع. لكنّ ما أراه هو أنّ الحدّة المفرطة التي يبديها ماركس في تلك الضروب من الإدانة إنما تنتمي إلى إشكالية نظرية - أو إلى «خطاب»، كما يقول سعيد - مختلفة كلّ الاختلاف. ففكرة أن يؤدّي الاستعمار دورًا تقدميًا معينًا هي فكرة ترتبط، في عقل ماركس، بفكرة الدور التقدمي الذي يمكن أن تؤدّيه الرأسمالية ذاتها، بالمقارنة مع ما سبقها، سواء داخل أوروبا أم خارجها. وفي هذا السياق، فإنّ أيّ محاولة لتصوير ماركس كنصير متحمّس للاستعمار عليها بصورة منطقية أن تصوّره كمعجب بالرأسمالية أيضًا، تلك الرأسمالية التي أراد لألمانيا أن تنجزها، بأسرع ما يمكن. كما ترتبط هذه الفكرة في عقل ماركس - فكرةَ مجتمع استعماريّ يُطلِق تطورًا رأسماليًا سريعًا - بالتجربة الأميركية الشمالية. ففي الوقت الذي كان ماركس يكتب تلك التقارير الصحافية المشهورة كثيرًا عن الهند، أي في خمسينيات القرن التاسع عشر، كان لا يزال أمام استعمار أفريقيا الكامل سنوات كي يتمّ، ومع أنّ هذه السيرورة في آسيا عمومًا - وفي الهند على وجه الخصوص - كانت أشدّ تقدمًا، فإنّه لم تكن ثمّة في هاتين القارتين تجربةٌ سابقةٌ لاستعمارٍ ناضج كي يتمّ استخلاص دروسها وعبرها، وكانت العواقب طويلة الأمد المترتبة عن استعمار هذا الجزء الخاص بنا من العالم استعمارًا كاملًا لا تزال مسألةَ محلّ تأمّل. وراح رام موهان نفسه، وقد استغرق في أردأ أنواع التأمّل، يوصي بتوطين المزارعين البريطانيين وإدخال رأس المال البريطاني إلى الاقتصاد الهندي، بغية تعزيز «الرسالة البنّاءة» التي يحملها الاستعمار البريطاني، وذلك قبل نحو ثلاثين عامًا من إطلاق ماركس عمومياته تلك. بعبارة أخرى، ومن وجهة النظر التاريخية، ليست كتابات ماركس حول العواقب المحتملة للاستعمار البريطاني في الهند كتابات نظرية بل تخمينية وتأمّلية.

ما أعطى هذه التأمّلات ميلها التقدمي المفرط، بصرف النظر عن ذلك الإيمان الوضعيّ بدور العلم والتكنولوجيا التقدمي دائمًا، هو تجربة الولايات المتحدة، حيث راح ينبثق مجتمع رأسمالي قوي انطلاقًا من دينامية استعمارية متوحشة - أشدّ توحشًا، في حقيقة الأمر، من تلك التي عرفتها الهند - وكان هذا المجتمع لا يزال حتى في ذلك الحين، خلال خمسينيات القرن التاسع عشر، في سياق استكمال ثورته البرجوازية، في صورة حرب أهلية وشيكة. كان ماركس يتساءل، على الرغم من تراخي الصراع في الهند وتوانيه، أمِنَ الممكن ألا تسير الهند، على المدى الطويل، في الطريق الذي سارت فيه الولايات المتحدة؟ وتولّدت فكرة «ازدراع المجتمع الأوروبي» من هذا القياس، الذي يبدو لنا الآن فانتازيًا تمامًا، لكن من الضروري أن نتذكّر أنّ الفجوة في الازدهار الاقتصادي بين الهند وإنكلترا كانت أضيق في عام 1835 ممّا صارت عليه في عام 1947، عشية تصفية الاستعمار. وكان ماركس معنيًا بصورة خاصة بالمفارقات التاريخية التي تَسِمُ مجتمعاتنا ما قبل الرأسمالية، ذلك الثقل الميّت الذي تلقيه الطوائف المغلقة الصلدة، وذلك التشظي الحاد الذي يَسِمُ كياناتنا السياسية، وأولوية المعسكر على المصنع في طراز التَّمَدْيُن الخاص بنا، واستنزاف قطاع الحِرَف المدينيّ - بضروب الاستيلاء المباشر وكذلك نتيجة عجز هذه الحِرَف عن إيجاد أسواقٍ لها في الريف - فضلًا عن تشوّهات أخرى مماثلة في تطور الهند في القرن التاسع عشر، إذ كان يرى إلى هذه التشوّهات على أنّها عقبات في الطريق المفضي إلى ثورة برجوازية حقّة. ومن الضروري أن نبقي في الأذهان هذه التعقيدات بكاملها حين نقرأ ذينك التقريرين الصحفيين، على الرغم من أنّ فهم ماركس للمجتمع الهندي كان خاطئًا بالفعل في بعض المسائل الحاسمة، فمن المؤكّد أنّ الأمل بتصنيع سريع في ظلّ الاستعمار قد تكشّف عن كونه أملًا في غير محلّه ويبدو أنّ ماركس نفسه تخلّى عنه في السنوات اللاحقة. وفي أي حال، إليكم ها هنا تعليق إدوارد سعيد الأساس على ذلك المقطع الذي كتبه ماركس:

> إنّ كون ماركس لا يزال قادرًا على الإحساس بشيءٍ من شعور المشاركة، وعلى التماهي ولو قليلًا مع آسيا الفقيرة، إنّما يشير إلى أنّ شيئًا ما قد حدث قبل أن تطغى اللصاقات... لكنه لا يلبث أن يتخلّى عن ذلك كله ما إن يواجه رقيبًا أشدّ هولًا كامنًا في المفردات التي وجد نفسه مُجْبَرًا على

استخدامها. وما فعله ذلك الرقيب هو أنه أوقف التعاطف ثم راح يطارده، وهذا ما ترافق مع تعريفٍ مصقول مفاده أنَّ هؤلاء الناس لا يقاسون، فهم شرقيون ويجب لذلك أن يُعَامَلوا بطرائق أخرى. ... هكذا تبدّدت مفردات التأثر وأذعنت لعمل الشرطة المعجمية في العلم الاستشراقيّ بل وفي الفن الاستشراقي.

ثمة أشياء كثيرة في مقطع ماركس لا يمكن الموافقة عليها - بالنسبة إليّ، في الأقل - بما فيها ذلك الإيمان الوضعي بمسيرة التاريخ، وسوف أعود إلى بعض تحفّظاتي الخاصة على كتابات ماركس عن الهند. لكني، على الرغم من قراءتي ذلك المقطع عددًا لا يُحصى من المرّات خلال ما يقارب العشرين عامًا، لا أزال عاجزًا عن أن أجد فيه ولو مسحة من «التعريف المصقول» العنصريّ الذي يزعم سعيد أنه يجده فيه: «هؤلاء الناس لا يقاسون، فهم شرقيون ويجب لذلك أن يُعَامَلوا بطرائق أخرى». ثمّة ضَرْبٌ مختلف من العماء في ذلك المقطع، لكن العنصرية - والعنصرية من ذلك الطراز - لا وجود لها. وما يلفت الانتباه أيضًا في تعليق سعيد هو ما يبديه من ميل طائش إلى إضفاء طابع نفساني على الأمر؛ ما أدّى إلى كتابة هذا المقطع، بحسب سعيد، ليس حَمْلُ ماركس آراء معينة في شأن التطور التاريخي، بل حدوث شيء ما له على الصعيد العاطفي، النفسي. وما أراه هو أنّ من الضروري أن نضع مقطع ماركس هذا، إذا ما أردنا أن نفهم تعالقاته، إلى جانب عدد من المقاطع في كثير من كتاباته، ولا سيما رأس المال، يصف فيها دمار الفلاحين الأوروبيين في سياق التراكم الرأسمالي البدئي بنبرات مشابهة، أقرأها على أنّها لغة تراجيديا غاضبة: إحساسٌ بتمزّقٍ هائل وخسارة لا سبيل إلى تعويضها، معضلةٌ أخلاقية حيث القديم لم يَمُت بعد والجديد لم يولد بعد فلا يمكن القطع بأيٍّ منهما، إدراكُ أنَّ من يقاسي جدير بالاحترام وله عيوبه في آنٍ، وكذلك إدراكُ أنَّ تاريخ الانتصارات والهزائم هو في الحقيقة تاريخ ضروب الإنتاج المادي، ثمّ، في النهاية، ومضةُ الأمل بأنَّ شيئًا حسنًا يمكن أن يأتي من هذا التاريخ الذي لا يعرف الرحمة. على المرء أن يكون آمنًا بعض الشيء في قوميته كي يسعه تقليب الفكر في ديالكتيك هذا الصَّوغ التراجيدي. هذا ما يلحّ عليه أميلكار كابرال في مقالته الشهيرة «سلاح النظرية» التي ألقاها أولًا ككلمة في هافانا في الوقت الذي كان يقود نضال أفريقيا الجنوبية بالغ التطور ضدّ الاستعمار البرتغالي.

تناول إدوارد سعيد لماركس هو تناول أشدّ انطباعية من أن يعود إلى أيّ تاريخ، غير أنّه يبدو، إذا ما كنت قد فهمته جيدًا، كمن يريد التأكيد على أنَّ ماركس بدأ «بشيء من شعور المشاركة» تجاه «آسيا الفقيرة» لكنه لم يلبث أن استسلم لـ «رقيب (هو الاستشراق)... أوقف التعاطف ثمّ راح يطارده» مستبدلًا به ذلك «التعريف المصقول». يبدو، إذًا، أنّ ماركس كان قد بدأ من مكان وانتهى إلى مكان آخر: ما يُعَاد على أسماعنا هنا هو نوع من التسلسل الزمني لحالة انصياع، أو منع في الأقل. وهنا، يمكن أن نقتبس من رسالة كان ماركس قد كتبها لداني يلسون في عام 1881:

> في الهند، ثمّة مضاعفات خطيرة، إنْ لم يكن انفجارًا عامًّا، بانتظار الحكم البريطاني. فما يأخذه البريطانيون منهم في كلّ عام على صورة الريع، وأرباح السكك الحديد التي لا فائدة فيها للهندوس، ومعاشات العسكر والمستخدمين المدنيين، ومن أجل الحرب في أفغانستان وسواها من الحروب ...إلخ - ما يأخذونه منهم من دون أيّ مقابل، وبصورة مستقلة تمامًا عمّا يستولون عليه سنويًا داخل الهند - إذا ما اقتصر كلامنا على قيمة السلع التي لا بدّ من أن يرسلها الهنود إلى إنكلترا سنويًا ومن غير مقابل - يتعدّى ناتج الدخل العام للستين مليونًا من العمال الزراعيين والصناعيين في الهند. إنّها لعملية استنزاف لآخر قطرة[4]. (التشديد في الأصل)

كُتِبَت هذه الرسالة في أواخر أيام ماركس، و«التعريف المصقول» الذي يضعه إدوارد سعيد على لسان الاستشراق («هؤلاء الناس لا يقاسون، فهم شرقيون») لا يبدو أنّه يمنع ماركس من وصف الاستعمار بأنّه «عملية استنزاف لآخر قطرة»، على الرغم من «عمل الشرطة المعجمية». وبين تقرير عام 1853 التي يوردها سعيد ورسالة عام 1881 هذه، كان ثمة أيضًا - من حيث التسلسل الزمني - التمرد العظيم في عام 1857. وليس هذا المكان المناسب لمراجعة التعقيدات التي ينطوي عليها تحليل ماركس ذلك الحدث، لكنّ الجدير بالذكر أنّه وصفه

(4) Marx and Engels, *On Colonialism: Articles from the 'New York Tribune' and Other Writings* (New York: International Publishers, 1972), p. 339.

بـ «الثورة الوطنية» ورحّب به على أنّه جزءٌ مما اعتبره جيشانًا آسيويًا عظيمًا ضدّ أوروبا، دلّه عليه في البداية تمرد تايبنغ. ومن المؤكّد أنّ ما قاله ماركس تجاوز بكثير ما قيل على لسان كامل الإنتلجنسيا الحديثة الناشئة في البنغال، تلك الإنتلجنسيا التي ظلّت مُنَاصِرَةً لبريطانيا مُنَاصَرَةً عَنِيدَة[5].

لم يكن ماركس وحيدًا في هذا، سواء في القسم الأول أم الأخير من حياته. فإنغلز الذي هو من دفع ماركس إلى تلك الكتابة الصحافية أصلًا، يقول عمّا نسميه اليوم «التحرر الوطني».

> من الواضح أنّ هناك الآن روحًا مختلفةً بين الصينيين. ... فالشعب عمومًا يضطلع بدور فاعل، لا بل متعصّب في الكفاح ضد الأجانب. فهم يسمّمون خبز الجالية الأوروبية في هونغ كونغ جملةً، وبتفكيرٍ بارد تمامًا. ... العمال المهاجرون إلى بلدان أجنبية ينتفضون ويتمردون هم أيضًا، كما لو أنّ ذلك باتفاق وتخطيط، على ظهر كلّ سفينة مهاجرة، ويقاتلون لامتلاكها. ... لعلّ دعاة الحضارة الذين يلقون القنابل الحارقة على مدينة لا دفاعات فيها ويضيفون الاغتصاب إلى القتل، يصفون النظام بالجبان والبربري والشنيع، لكن ما الذي يهمّ الصيني كائنًا ما يكون عليه هذا النظام سوى أن يُفلِح؟... من الأفضل أن ندرك أنّ هذه هي حرب Pro aris et focis[6]، حربٌ شعبية من أجل بقاء الأمة الصينية[7].

تلك عبارة راشحة بالازدراء إلى أبعد الحدود يلقيها إنغلز على المستعمرين: «دعاة الحضارة»! ما أرغب في تأكيده هنا هو أنّ كتابات ماركس وإنغلز ملوثة بالفعل وفي مواضع عدّة بالتّرهات المعتادة للمركزية الأوروبية في القرن التاسع عشر، والتصّور العام الذي يقدّمانه فيما يتعلّق بالركود الاجتماعي في مجتمعاتنا

(5) كان لهذه المُنَاصَرَة في زمن المعركة أن تولّد شعورًا مكتملاً تمامًا بالإثم بين أفراد الجيل الأول من القوميين البنغال الذين ترعرعوا في ظلّ العام 1857. ويمكن للقارئ أن يجد تناولًا أوليًا لهذه الوقائع في: Benoy Ghosh, «The Bengal Intelligentsia and the Revolt,» in: P. C. Joshi (ed.), *Rebellion 1857* (New Delhi: People's Publishing House, 1957).

(6) باللاتينية في الأصل: من أجل الله والوطن. حرفيًا، من أجل مذابح الكنائس ومواقد البيوت. (المترجم)

(7) Frederick Engels, «Persia and China,» *New York Daily Tribune* (May 1857), pp. 123-124.

غالبًا ما كان قائمًا على مواد خام لم يتمّ تفحّصها مستمدّة من التواريخ الأوروبية التقليدية. لكنَّ أيًّا منهما، على الرغم من هذه الأخطاء، لم يصوّر مقاومة الاستعمار على أنّها تسير في الوجهة الخطأ، وهما يحتفيان بمقاومة «العامل الصيني» بتلك الإيقاعات الغنائية التي يحتفيان بها بمقاومة الكومونيّ الباريسي. وبصورة عامة، فإننا نجد لديهما تلك الإلحاحات ذاتها التي يوضحها كابرال على نحوٍ لا لبس فيه بعد قرن من ذلك التاريخ: كان للاستعمار، بمعنىً ما محدود وفي بعض الحالات فحسب، جانب «تقدمي»، لكن «بقاء الأمّة» هو حقّ المستعمَر المطلق غير القابل للتصرف. أمّا بالنسبة إلى التأريخ الهندي، فقضية دور الاستعمار التقدمي جزئيًا كان قد لخّصها بيان شاندرا، مؤرّخنا الأبرز للفكر المناهض للاستعمار لدى الإنتلجنسيا البرجوازية الهندية والذي اتُّهم هو نفسه بأنّه قوميّ:

> ... معظم الكتّاب المناهضين للإمبريالية يتفقون مع ماركس. فهم جميعًا بلا استثناء، يقرّون أنَّ الإنكليز أدخلوا بعض التغيرات البنيوية، وجميعهم تقريبًا يرحّبون بهذه التغيرات. ... وانتقادهم لم يكن قطّ منحصرًا بتفكيك الحكم البريطاني للنظام الاجتماعي التقليدي أو متركّزًا عليه بصورة أساسية بل تركّز على أنَّ بناء النظام الاجتماعي الجديد قد تأخر، وأُحبِطَ، وسُدَّت أمامه السبل. ومن ر. ش. دوت، ودادابای نوروجي، وراناد وصولًا إلى جواهر لال نهرو، ور. ب. دوت، لم يُدِن الكتّاب المناهضون للإمبريالية ... عمليًا تدمير البنية الاقتصادية السابقة على الوجود البريطاني، ما عدا بصورةٍ نوستالجية وانطلاقًا من نوع من التعاطف الذي يمكن أن يبديه أيّ شخص محترم، شأن ما أبداه ماركس، على سبيل المثال، حيال ضياع عالم «الهندوسي الفقير» القديم[8].

سيكون لديَّ بعد قليل مزيدٌ مما أقوله عن بعض المؤرّخين والزعماء السياسيين الهنود الآخرين، ولكن دعوني أعود الآن إلى المقطع الذي يورده سعيد لماركس،

---

(8) Bipan Chandra, «Reinterpretation of Nineteenth Century Indian Economic History,» *Indian Economic and Social History Review*, vol. 5, no. 1 (March 1968),

أعيدت طباعتها في: Bipan Chandra, *Nationalism and Colonialism in Modern India* (New Delhi: Orient Longman, 1979).

الاقتباس من طبعة 1981 الورقية، ص 43.

وإلى المشكلة المنهجية الخاصة بالكيفية التي نقرأ بها أقوالًا معينة بالعلاقة مع الممارسات الخطابية، وسوف أستخدم مصطلحات تروق سعيدًا. من الواضح لديَّ كلّ الوضوح أنَّ ما يجيز ذلك القول المحدَّد - أقصد قول ماركس إنَّ إزاحة المجتمع الصناعي للمجتمع القروي ضرورية تاريخيًا ومن ثمَّ تقدمية موضوعيًا - ليس خطاب «الاستشراق» في أي حال من الأحوال (فبريطانيا، كما يقول ماركس، تسعى وراء «أقذر المصالح») بل ما كان يمكن لميشيل فوكو أن يسميه خطاب الاقتصاد السياسي. بعبارة أخرى، إنَّ قول ماركس لا ينبع على نحوٍ حكائي من غوته أو الرومانسية الألمانية، ولا ينبع على نحوٍ خطابي من «استشراقٍ» يكتنف كلّ شيء، بل ينبع على نحوٍ منطقي وضروري من مواقف ماركس إزاء قضايا الطبقة ونمط الإنتاج، والبناء المقارن لأنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية المختلفة، ونوع ودرجة العنف الذي سيصدر بصورة حتمية عن مشروع ينطلق ليفكّك مثل هذه الأنماط على نطاق واسع. قد يتّفق المرء مع ماركس وقد لا يتّفق، سواء على عموم بنائه النظري أم على تأويله لحوادث معينة، لكن السؤال في شأن منهج سعيد يبقى في جميع الأحوال، هنا وفي حالة دانتي، هو التالي: حين يمكن لتمثيلاتٍ وأقوال خطابيةٍ محدَّدة - إن كانت أقوالًا خطابية حقًا - أن تعوم بمثل هذه السهولة البالغة داخل خطاباتٍ متنوعةٍ وخارجها، فبأيّ معنىً يمكن لنا إذًا أن نَسِمَ أيًا منها بأنّه خطاب يقع في شراكه كامل تاريخ المنطوقات الغربية على نحوٍ لا رجعة عنه؟

لكن الاعتراض الفوكوي ليس الاعتراض الممكن الوحيد - ورأيي، أنّه ليس الاعتراض المهمّ أيضًا - على الإجراء الذي يتّخذه إدوارد سعيد هنا. ففي موضع معيّن من الاستشراق، حين يشير سعيد إلى اختلافٍ شديد مع فوكو، نجده يلحّ على إيمانه بـ «البصمة المميّزة التي يتركها الكتّاب الأفراد»[9]. لكنّ ما يقدّمه، حين ينطلق ليفضح زيف دانتي أو ماركس أو حشدٍ من الآخرين، هو مقتبسات منزوعة من سياقاتها، مع إحساس ضعيف بالمكانة التي يحتلها المقطع المقتبس في عمل «الكاتب الفرد» أو بنوع «البصمة» التي يمكن أن يكون هذا الكاتب الفرد قد خلّفها - نوع الاستجابات التي يمكن أن تكون الكتابة قد أثارتها - لدى باحثين

(9) Said, *Orientalism*, p. 23.

ومفكرين خارج «الغرب». وهذه تواريخ معقدة وليس هذا بالمكان المناسب لتفحّصها جميعًا، لكنّ من المفيد أن نورد بعض الوقائع نظرًا إلى ما يمثّله إغفالُ سعيد واختزاله من سمةٍ باتت تَسِمُ بشدّة بعض ضروب الفهم الراديكالية السائدة في الأوساط الأنكلو - أميركية.

أرسل ماركس إلى النيويورك تريبيون («هذه الصحيفة البائسة» كما سمّاها بصورة غير مبرَّرة في رسالة إلى إنغلز في عام 1858) ما يبلغ مجموعه ثلاثة وثلاثين تقريرًا في الشؤون الهندية، وكان ينظر إلى العملية برمّتها على أنها «قَطعٌ شديد» للدراسات الاقتصادية التي كان يقوم بها آنئذٍ، بعد أن ترك وراءه هزائم 1848–1849 بكتابته الثامن عشر من برومير بونابرت. والأرجح أنّ هذا العمل الصحافي ما كان ليتمّ لو لم يكن في أمسّ الحاجة إلى المال. وقد كتب اثني عشر تقريرًا من هذه التقارير في عام 1853، وخمس عشرة منها في عام 1857، وستة تقارير في عام 1858. وأول شيء ينبغي قوله عن هذه السلسلة فائقة الشهرة التي تشتمل على التقرير المكتوب في حزيران/ يونيو 1853، هو أنّ ما من دليل على أنّ ماركس قد أبدى أيّ اهتمام متواصل ومنتظم بالهند قبل بداية ذلك العام؛ فعرض امتياز شركة الهند الشرقية على البرلمان بغية تجديده هو في المقام الأول ما خلق لدى ماركس فكرة الاهتمام بهذه المسألة. وكونه قد قرأ كثيرًا من الوثائق البرلمانية ورحلات برنيه، الكاتب والطبيب الفرنسي من القرن السابع عشر، بإمعان شديد قبل أن يكتب أول تقرير هو أمر واضح بما فيه الكفاية، كما أنّ حدّة ذهنه واضحة بالمثل في تلك التبصّرات العظيمة المتناثرة في أرجاء هذه السلسلة. لكنّ الحالة العامة لذلك العمل الصحافي لا يمكن فصلها عن غرضها المباشر، ولا عن الحالة العامة للمعارف المتعلّقة بالهند التي كانت سائدة في إنكلترا ذلك الوقت (والتي كانت أكبر بكثير مما يظنه سعيد، لكنها كانت لا تزال مرقّعة ومضلّلة في كثير من الأحيان)، ولا عن شبكة التحيّزات التي اكتنفت تلك المعارف (لكن التحيّز ليس بالواقعة الوحيدة ولا حتى بالواقعة التي يمكن عزلها)، ولا عن الجدّة النسبية التي يتّسم بها هذا الموضوع بالنسبة إلى ماركس نفسه، ولا عن المرحلة التي كان يمرّ بها تطوره الخاص حين بدأ بكتابة هذه التقارير؛ فمسودة الغروندريسة، فضلًا عن رأس المال، كان لا يزال أمامها سنوات عدّة كي تُكتَب.

لا حاجة بأيّ قارئ مدقّق إلى أن تدهشه واقعة أنّ سعيدًا في الاستشراق يعلّق المسألة برمّتها ومنذ البداية على مقبوس واحد، كثيرًا ما يُختار من بين تلك التقارير، من دون أن يبذل أيّ جهد لوضع تلك الكتابة في سياقها[10]. فما يدلّ على قلّة معارف ماركس عن الهند حين بدأ كتابة تلك التقارير واقعة أنّه كان يحسب أنّ حقّ ملكية جميع الأراضي الزراعية كان في يد الملك[11]؛ وكان قد أخذ هذه الفكرة من برنييه وسواه، وكانت السلطات البريطانية قد فعلت الكثير لتعزيزها، حيث كانت هذه السلطات الآن هي الملك الجديد. ولم يدرك ماركس إلا بعد ذلك بأربع سنوات أنّ هذا ليس في أفضل الأحوال سوى اختلاق قانوني، حين راح يكتب السلسلة الثانية من التقارير عن الهند، لكنه كان لا يزال بعيدًا عن فهم نظام ملكية الأرض المعقّد في الهند قبل الوجود البريطاني، ولم يبدأ بفهم بعض تعقيدات هذا النظام إلا بعد ذلك بكثير، بعد قراءته كتاب كوفاليفسكي **ملكيات الأرض الجماعية** (1879)، حين تحوّل اهتمامه الأساسي إلى المير الروسي وأصبحت الهند تظهر في دراساته بوصفها حالة مقارنة فحسب[12].

---

(10) ينبغي أن نلاحظ، بإنصاف، أنّ الكلام على «ماركس» على أساس هاتين القطعتين الصحافيتين اللتين يُسْتَشْهَدَ بهما كثيرًا ليس ممارسة مقصورة على إدوارد سعيد في أي حال من الأحوال، بل هي ممارسة معهودة وشائعة تمامًا. وعلى سبيل المثال، فإنّ بِلْ وارين، الذي يخوض مجالاً معاكسًا تمامًا لمجال سعيد، إنّما يفعل الشيء ذاته في كتابه: Bill Warren, *Imperialism: Pioneer of Capitalism* (London: New Left Books, 1980).

ويمكن القارئ أن يجد مناقشة لأفكار وارين في مقالتي: Aijaz Ahmad, «Imperialism and Progress,» in: Ronald Chilcote and Dale Johnson (eds.), *Theories of Development: Mode of Production or Dependency?* (Beverly Hills, CA: Sage, 1983).

(11) كانت معرفة ماركس بالوقائع بالغة السطحية كما كان موقفه من الصحافة شديد الفظاظة والارتجال، إلى درجة أنّه اقتطف ببساطة صفًا بكاملها من رسالة إنغلز إليه في 6 حزيران/ يونيو 1853 وأقحمها في مقالته الموجزة المؤرخة في 10 حزيران/ يونيو. وشاء الحظ أن يغدو بعض هذه الخليط الرسائلي/ الصحافي مشهورًا أشدّ الشهرة.

(12) في الوقت الذي كتب فيه تقرير عام 1881 الذي سبق أن اقتطفنا منه (عن «السكك الحديد التي لا فائدة فيها للهندوس» ...إلخ)، كان قد أبدى اهتمامًا شديدًا بالشكل المشاعي لملكية الأرض في البلدان الأقل تطورًا على المستوى الصناعي باعتبار هذا الشكل أساسًا محتملًا للانتقال إلى الاشتراكية، ربما لأنه كان قد غدا واضحًا في ذلك الحين أنّ رأس المال الأوروبي الغربي لا يتجه إلى «ازدراع» المجتمع الصناعي في البلدان التابعة مثل روسيا والهند. يُنظر، في استكشاف ذلك وإلقاء الضوء عليه: Teodor Shanin, *Late Marx and the Russian Road: Marx and the Peripheries of Capitalism* (New York: Monthly Review Press, 1983).

لست أقصد هنا أنَّ تلك التقارير ينبغي أن يتمّ تجاهلها بكّل بساطة بوصفها من آثار الصبا واليفاعة، ولا أريد أن أدافع عن مسيرة صاعدة في أفكار ماركس عن الهند، تبدأ بتبصّر باكر وتصل إلى ضروب من الوضوح والصفاء في النهاية. ما أريده هو التشديد على وجود تعقيدات تتخطّى بكثير ما تقرّه إجراءات إدوارد سعيد الاختزالية، وكذلك الإشارة إلى اتفاقي مع هربانس مخيا حين يرى، في سياقٍ واحدٍ من الخلاصات المتعلّقة بالكيفية التي ينبغي أن يُنْظَر بها اليوم إلى كتابات ماركس عن الهند في ضوء الأبحاث الحديثة:

> إنَّ فكرة وجود تغيرات هامة في اقتصاد الهند ومجتمعها ما قبل الاستعماريين هي فكرة دخلت حديثًا إلى التاريخ الهندي، وما من جهد فعلي بُذِل لتبيان جهل ماركس بهذه الفكرة. ... مع ذلك، يبقى الاختلاف الذي يُلْمِعُ إليه ماركس في سرعة وطبيعة التغيرات في المجتمع الهندي ما قبل الاستعماري مقارنةً مع أوروبا ما قبل الحديثة مؤشّرًا مهمًّا على سبل التطور المختلفة التي اتّبعها هذان المجتمعان في دخولهما إلى العالم الحديث.
>
> مراحل التطور التاريخي التي اتّبعها أوروبا - العبودية، الإقطاعية، الرأسمالية - هي مراحل ملحوظة بما يكفي من الوضوح. ... التغيرات في الهند بطيئة وتدرّجية. صحيحٌ أنّها أدّت إلى تعديل تقنيات الإنتاج القائمة والتنظيم الاجتماعي لعملية الإنتاج؛ لكنّها نادرًا ما أطاحت البنية الاجتماعية والاقتصادية القائمة كي تحلّ محلّها بنية جديدة، ونمطًا إنتاجيًا جديدًا. **وهذا ما يصح بصورة خاصة منذ القرن السابع الميلادي.** (التشديد مني)

يتابع مخيا، بعد أن يعرض بصورة موجزة بعض الصراعات الاجتماعية التي أحدقت بالهند خلال الألفية التالية، من القرن السابع إلى القرن السابع عشر الميلاديين، ليقول:

> لم تكن هذه الصراعات تفضي إلى إعادة توزيع وسائل الإنتاج مطلقًا، الأمر الذي لم يحصل إلا بعد هجمة الاستعمار. ما كان يُوزَّع ويُعَاد وتوزيعه هو ناتج الفلاحين الفائض. هكذا كانت الإمبراطورية تفلح في إعادة بعث طبقة الزميندار [ملاك الأراضي] في كلّ مكان، حتى حين كانت الأزمات

تتولّد عن حوادث جسام، مثل انهيار الإمبراطورية المغولية الذي حصل في أوائل القرن الثامن عشر؛ بعبارة أخرى، كانت الأزمة تؤدي إلى بعث شكل الملكية القديم بدلًا من ظهور شكل جديد[13].

يمكن أن نضيف أن تقويم مخيا هو تقويم بالغ الاحتراس وموثوق، وليس تقويمًا متزلّفًا أو مداهنًا في أي حال من الأحوال؛ فهو يوثّق على نحوٍ دقيق كيف كان ماركس مخطئًا بصورة جزئية في الأقل على جميع الأصعدة. وهو يخالف عرفان حبيب في القضايا المتعلّقة بكلٍّ من التفاصيل والأمور الأساسية في تفسير حبيب لكلٍّ من الهند القروسطية وكتابات ماركس حول هذا الموضوع، لكنّه، مثل حبيب، يرفض فكرة ما يُسمّى بنمط الإنتاج الآسيوي كما يرفض الفكرة البديلة التي مفادها أنّ الهند ما قبل الاستعمارية كانت «إقطاعيةً» نوعًا ما. وإذا ما وضعنا هذه الاختلافات والاتفاقات جانبًا، فإنَّ كلًّا من مخيا وحبيب متفقان تمامًا على ما يقوله مخيا في المقطع الوارد أعلاه[14]. وهذان المؤرّخان هما، بالطبع، من بين المؤرّخين الهنود المعاصرين البارزين فيما يتعلّق بالمرحلة ما قبل الاستعمارية، وكلاهما يكتبان بلا شكّ، وعلى الرغم من اختلاف واحدهما مع الآخر على بعض القضايا الأساسية بين الفينة والأخرى، من موقعين ماركسيين صارمين ومميّزين. أمّا رافندر كومار، المؤرّخ المميّز بالمثل لكلٍّ من المرحلتين الاستعمارية وما بعد الاستعمارية ويكتب من ضمن ذلك التقليد الآخر المتحدّر أيضًا من اتجاهات معينة في الماركسية الكلاسيكية، تقليد الديمقراطية الاجتماعية الليبرالية اليسارية، فيؤكّد بصورة أساسية على التكهّن الجوهري ذاته:

---

(13) Harbans Mukhia, «Marx on Pre-Colonial India: An Evaluation,» in: Diptendra Banerjee (ed.), *Marxian Theory and the Third World* (New Delhi: Sage, 1985), pp. 181-182.

(14) يُنظر مقالتي عرفان حبيب الأساسيتين: Irfan Habib: «Problems of Marxist Historical Analysis in India,» *Enquiry* (Monsoon 1969), pp. 52-67, and «Potentialities of Capitalist Development in the Economy of Mughal India,» *Enquiry* (Winter 1971), pp. 1-56.

أمّا الجدال الكلاسيكي مثلّث الأطراف حول التشكيلة الهندية ما قبل الاستعمارية بين مخيا، وحبيب، ور. ش. شارما - مع مشاركات قدّمها آخرون - ذلك الجدال الذي أطلقته في البداية مقالة مخيا «هل كان ثمّة إقطاعية في التاريخ الهندي؟»، فمُتاح في: T. J. Byres and Harbans Mukhia (eds.), *Feudalism and Non-European Societies* (London: Frank Cass, 1985).

مع أنّ ماركس لا يظهر في هذا الجدال إلا بصورة هامشية، فإنّ التوضيحات المقدّمة في هذا الجدال مناسبة ومفيدة في تقويم أفكار ماركس عن الهند.

> ... الجماعات القروية ذات التنظيم الذاتي أساسًا، والمنتشرة فوق وجه شبه القارة، وتتّسم بتفاعل اقتصادي وثقافي ضعيف نسبيًا واحدتها مع الأخرى، شكّلت السمة المميّزة للمجتمع القروي على مدى القرون. ومن هنا رؤية العالم الراكد واللازمني التي لا تني تظهر مرّة بعد مرّة في الأدبيات التاريخية التي تتناول الحضارة الهندية. وإننا لنجد الصيغة الكلاسيكية لهذه الرؤية في المذكّرات التي دبّجها مدنيون بريطانيون في القرن التاسع عشر، والتقطوا فيها، على الرغم من مبالغتهم في الكلام على حالة الثبات، حقيقةً أساسية من حقائق بنية المجتمع القروي في الهند وتشكّله[15].

هكذا تكون نظرة ماركس الشهيرة إلى ما للاستعمار من «مهمة مزدوجة في الهند: مدمِّرة من جانب، ومجدِّدة من جانب آخر»، تلك النظرة التي يعتبرها سعيد مثالًا لـ «الرؤية الاستشرافية الرومانسية» التي «ينحلّ» فيها ما أبداه ماركس من «تعاطف إنساني»، هي النظرة ذاتها التي كان أبرز مفكّري الهند السياسيين (من غاندي إلى نامبودريباد) وأبرز مؤرّخيها قد ناقشوها بأشمل ما تكون المناقشة، وبطرائق صريحة وضمنية على حدٍّ سواء. وما يؤسف له أنَّ سعيدًا لم يطّلع على هذه التقاليد الفكرية والسياسية المعقدة. ثمة أشياء لا حصر لها يمكن أن يتعلّمها المرء منها، لكننا يمكن أن نركّز على اثنين في الأقلّ من المبادئ العامة التي تحكم التقاليد التأريخية الرئيسة في الهند - تلك المبادئ الإنسانوية، والعقلانية، والكونية في جوهرها - وذلك أخذًا بالاعتبار تلك المواقف التي تُمْحَض ضُروبًا من الثقة الزائدة من لدن إدوارد سعيد وجماعات تحليل الخطاب الاستعماري التي تلته. أول هذين المبدأين مفاده أنَّ حقَّ النقد هو حقٌّ كونيّ، لا بدّ من أن يكون في متناول

---

(15) يُنظر: Ravinder Kumar, «The Secular Culture of India,» in: Rasheeduddin Khan (ed.), *Composite Culture of India and National Integration* (Delhi: Allied Publishers, 1987), pp. 353-354.

يلي المقطع الوارد أعلاه مباشرة اقتباس مؤيِّد مسنِدٌ من التقرير الذي كتبه السِّرْ تشارلز ميتكالف بتاريخ 17 تشرين الثاني/ نوفمبر 1830. والحال، إننا لا نجد أيّ إشارة إلى ميتكالف في مقالات أو رسائل ماركس حول هذا الموضوع، مع أن تقرير ميتكالف كان شهيرًا ومن المحتمل كثيرًا أنَّ ماركس كان على علم به؛ فما يقوله هذا التقرير يكاد أن يكون مطابقًا، في أي حال، لما يقوله ماركس. ورافندر كومار، المؤرِّخ المتبحّر. لا يتنبه لهذا التداخل بين الاثنين، ويبدو أنَّ اختياره لميتكالف كان متعمَّدًا، حيث يمكنه أن يتفادى الخلاف حول ماركس في الوقت الذي يشير فيه إلى المعنى ذاته.

الجمع، أوروبيين أكانوا أم آسيويين، في الماضي أم في الحاضر، ما عدا تلك الممارسات المحدَّدة لهذا الحقّ والتي تُظهِرُ تحيّزًا استعماريًا أو عرقيًا أو أيّ نوع آخر من أنواع التحيّز وتمارسه على نحو تعسّفي واعتباطي. بعبارة أخرى، يجب أن يُقَوَّم النقد ذاته انطلاقًا من معيار موضوعيّ يتعلّق بالصحّة والدلائل. أمّا المبدأ الثاني، الذي يرتبط بالضرورة بالمبدأ الأول، فمفاده أنّ الأرشيف الذي ورثناه من ماضينا الاستعماري هو، شأن أيّ أرشيف تاريخي أساسيّ، خليط هائل من البناءات الفانتازية، والأخطاء المرتبطة بالزمن، والمعلومات التجريبية النفيسة التي لا تُقَدَّر بثمن. وهذا الأرشيف يجب أن يخضع للنوع ذاته من التميز الذي نطالب به لأيّ نوع آخر من أنواع التحري والاستقصاء التاريخيين، سواء أكان الكاتب المعنيّ أوروبيًا أم غير أوروبي.

قبل أن نتابع كي نقدّم بعض التعليقات على التقاليد المتعارضة سياسيًا، من غاندي إلى نامبودريباد، لعلّ من المفيد هنا أن نشير، من دون أن نحاول تقديم خلاصة كاملة، إلى أنّ موقف ماركس كان في حقيقة الأمر معاكسًا تمامًا لما يمكن أن نسميه بحقّ بالموقف الاستشراقي في الهند، وأنّ ماركس ينأى بنفسه على نحو واعٍ عن ذلك الموقف حين يعلن باكرًا، وفي ذلك التقرير الأول ذاته: «إنّني لا أشاطر الرأي أولئك الذين يؤمنون بعصر ذهبيّ عرفته هندوستان» [الهند][16]. والحال، إنّ فكرة عصر ذهبي يقبع في الماضي البعيد وتحتاج الهند إلى إعادة بنائه الآن - تلك الفكرة التي ورثتها قطاعات من البحث الاستشراقي من بعض تيارات البراهمنية الرفيعة - هي فكرة ستورّث إلى نزعات كثيرة جدًا في القومية الهندية، كما سنرى بعد قليل. لكنّ ماركس لا يلبث أن ينأى بنفسه أيضًا عن الموقف المعاكس - الذي عبّر عنه ماكولي[17] كما هو معروف - ذلك الموقف الذي رأى

---

(16) يُنظر: Karl Marx and Frederick Engels, *The First Indian War of Independence: 1857-1859* (Moscow: Progress Publishers, 1959), p. 14.

لم يضع ماركس وإنغلز، في الحقيقة، مثل هذا الكتاب. لكن محرّري الدار في موسكو جمعوا بعض - وليس كلّ - التقارير الصحافية، والملاحظات الشخصية، والرسائل الخاصة لماركس وأعطوا هذا الجمع ذلك العنوان المفروض فرضًا وعلى نحوٍ طائش.

(17) توماس بابنغتن ماكولي (Thomas Babington Macaulay) (1800-1859): مؤرّخ وسياسي محافظ بريطاني. وضع كتابًا شهيرًا عن التاريخ الهندي. استلم مناصب سياسية عدّة. وقام بدور أساسي في =

إلى الاستعمار البريطاني على أنّه مهمة حضارية حميدة. فقد كان ماركس واضحًا بلا لبس ضدّ هذا الموقف أيضًا، في الفقرة التالية مباشرةً: «إنَّ البؤس الذي أنزله البريطانيون بهندوستان [الهند] هو بؤس من نوعٍ مختلف جوهريًا وأكثر حدّة من كلّ ما عانته هندوستان قبل ذلك». باختصار، فإنَّ فكرة «المهمة المزدوجة» كان يراد لها أن تصوغ موقفًا مستقلًا عن كلٍّ من موقف الرومانسي الاستشراقي وموقف الحداثيّ الاستعماري.

كُتِبَ التقرير الذي يورده سعيد في 10 حزيران/ يونيو 1853، وسعيد له الحرية في أن يعتقد أنّ ما أبداه ماركس من «تعاطف إنساني» قد «انحلّ» مع نهاية ذلك التقرير. وكُتِبَ تقرير ماركس الآخر، «النتائج المستقبلية للحكم البريطاني في الهند» الذي غدا شهيرًا بالمثل، بعد بضع أسابيع، في 22 تموز/ يوليو. وهنا، أيضًا، نجد أنّ ماركس يقول بعض الأشياء بالغة الفجاجة، ومن المؤكّد أنه لا يبدي أيّ «تعاطف» سواء مع الهند:

> ... إنَّ كامل تاريخها الماضي، إذا ما كان أيّ شيء، هو تاريخ الفتوحات المتعاقبة التي خضعت لها. ليس للمجتمع الهندي أيّ تاريخ على الإطلاق، في الأقلّ ليس له أيّ تاريخ معروف. وما نسميه تاريخه، ليس سوى تاريخ... الغزاة المتعاقبين الذين أقاموا إمبراطورياتهم على القاعدة السلبية لذلك المجتمع الثابت دون تغيير والمستسلم دون مقاومة[18].

= إدخال التصورات الإنكليزية والغربية إلى التعليم في الهند ونشر رأيه في هذا الشأن في «تقرير ماكولي» 1835. دعا إلى إحلال الإنكليزية محل الفارسية كلغة للتعليم في جميع المدارس، وإلى تدريب المدرّسين الهنود الذين يتكلمون الإنكليزية ليصيروا مدرّسين. وهذا، علاوة على تقسيمه العالم إلى متحضرين وهمج، هو جزء مما سُمّي الماكولية. (المترجم)

(18) Marx and Engels, *The First Indian War of Independence: 1857-1859*, p. 29.

ينبغي أن نؤكّد أنّ هذه التقارير تعود إلى المرحلة ذاتها من تفكير ماركس التي دُشِّنَت بإعلانه العظيم في البيان الشيوعي، «إنَّ تاريخ كلّ مجتمع إلى يومنا هذا هو تاريخ صراع الطبقات». وحين أُعيد طبع البيان في عام 1886، بعد وفاة ماركس، فإنَّ التنقيح الوحيد الذي أدخله إنغلز (لكنه أُسقِطَ بعد ذلك) كان إضافة كلمة «المكتوب» بعد كلمة «التاريخ» حيث غدت الجملة «إنَّ التاريخ المكتوب لكلّ مجتمع إلى يومنا هذا». وقول ماركس المفرط أنْ «ليس للمجتمع الهندي أيّ تاريخ على الإطلاق، في الأقل ليس له أيّ تاريخ معروف» إنما يتوقف كثيرًا على واقعة أنّ تاريخ الصراع الطبقي في الهند ما قبل الاستعمارية لم يكن في الواقع «معروفًا» في زمن ماركس.

أم مع بريطانيا:

> إنّ النفاق العميق والبربرية المتأصلّة في الحضارة البرجوازية واضحان أمام أعيننا، وقد تحولا من موطنهما، حيث يتحلان أشكالًا محترمة، إلى المستعمرات، حيث يظهران عاريين[19].

بين هذين القولين، يتحدث ماركس بصراحة أيضًا عن «تقسيم العمل الوراثي، الذي تقوم عليه الطوائف المغلقة الهندية، تلك العقبات الحاسمة التي تقف في وجه التقدّم الهندي والقوة الهندية»[20]، غير أنّ الحكم النهائي على «المهمة المزدوجة» لا يلبث أن يأتي:

> كلّ ما قد تُجْبَر البرجوازية الإنكليزية على القيام به لن يشتمل على إعتاق جماهير الشعب ولا على إصلاح الشروط الاجتماعية التي تعيش فيها هذه الجماهير إصلاحًا فعليًا.
>
> لن يقطف الهنود ثمار عناصر المجتمع الجديدة التي نثرتها بينهم البرجوازية البريطانية، إنْ لم تحلّ البروليتاريا الصناعية في بريطانيا العظمى محلّ الطبقات الحاكمة الجديدة، أو إنْ لم يزدد الهنود أنفسهم قوةً بما يكفي لأن يطيحوا النير الإنكليزي تمامًا[21].

ثمّة حاجة إلى أن نقول أشياء ثلاثة في شأن هذا الحكم؛ الأول، ما من إصلاحي هندي نافذ ومؤثّر من القرن التاسع عشر، من رام موهان إلى سيد أحمد خان إلى مؤسس المؤتمر الوطني الهندي، سبق له أن اتّخذ مثل هذا الموقف الواضح من قضية استقلال الهند؛ بل إنّ غاندي نفسه قضى سنوات خلال الحرب العالمية الأولى وهو يجنّد العساكر للجيش البريطاني. والشيء الثاني، ما من لون من ألوان الموقف القومي الهندي كما تطور بعد عام 1919 - من الموقف الغانديّ إلى الموقف الشيوعي، باستثناء الموقف الظلامي وحده - إلا ويعترف بصدق هذا

---

(19) Marx and Engels, *The First Indian War of Independence: 1857-1859*, p. 34.

(20) يحسن بنا أن نتذكّر هنا أنّ أمبيدكار، الذي نجد صورته معلّقة في مكان بارز في قاعة البرلمان الهندي، أطلق حكمًا أقسى من هذا الحكم بكثير بعد ذلك بقرن. فنظام الطوائف المغلقة الهندي هو أسوأ من العبودية، كما قال، لأنّه «نظام استغلال دون قيود».

(21) Ibid., p. 33.

القول، بما فيه فكرة أنَّ الرأسمالية الاستعمارية أدخلت «عناصر مجتمع جديدة» في الهند، بعضها ثمّة حاجة عظيمة للحفاظ عليه. أمّا الشيء الثالث، فهو أنّ من المهم بعض الشيء بالنسبة إلينا أنَّ ماركس يتحدّث عن «البروليتاريا» في السياق الإنكليزي لكنه يتحدث عن «الهنود» (الذين يعني بهم أهل البلد) في سياق الهند. بعبارة أخرى، إنَّ ماركس، بعد خمس سنوات فقط من تحطّم آماله بثورةٍ أوروبية، راح يأمّل بثلاثة أشياء في الأمد القصير: ثورة اشتراكية في بريطانيا، ثورة وطنية في الهند، وتحطّم نظام الطوائف المغلقة. فهذه الأشياء، كما اعتقد ماركس، ستكون بمنزلة الشروط المسبقة كي تبدأ «جماهير الشعب» بقطف أي ضرب من ضروب «الانتفاع بعناصر المجتمع الجديدة». والآن، بعد مرور كلّ هذا الزمن، استقلّت الهند بالطبع، لكن هاتين القضيتين - قضية الطبقة في بريطانيا والطائفة المغلقة في الهند (التقسيم الوراثي للعمل» كما يقول ماركس) - لا يزال من المتوجّب حلّهما؛ ولا شكّ أنَّ حلّ المسألة الطبقية في الهند لا يزال يمرّ، إلى اليوم، عبر مسألة الطائفة المغلقة.

ليست هذه «رؤية رومانسية، استشراقية». لكننا إذا أردنا أن نأخذ فكرة عن الكيفية التي تبدو عليها طبعة تولستويّة خاصّة من الرؤية الرومانسية الاستشراقية للوضع الهندي، لا حاجة بنا إلى أن نمضي أبعد من الكلام التالي المستمدّ من كتاب هند سواراج، أو **الحكم الذاتي للهند**، لغاندي، المُعْجَب بإيمرسون وتولستوي ورسكن:

> كلما ازداد انغماسنا في انفعالاتنا كلما غدت هذه الأخيرة مطلقة العنان أكثر... سوف يظل الملايين فقراء دائمًا. ولأنَّ أسلافنا لاحظوا ذلك، نصحونا بالعدول عن ضروب الرفاهية والملذّات. لقد تعاملنا مع النوع ذاته من المحراث كما وُجد منذ آلاف السنين. واحتفظنا بالنوع ذاته من الأكواخ التي كانت لدينا في الأزمنة الماضية، وبقي تعليمنا المحليّ كما هو... ليس الأمر أننا لم نكن نعرف كيف نخترع الآلات، بل الأمر أنَّ أجدادنا أدركوا أننا، إذا ما انصرفنا وراء مثل هذه الأشياء، فسوف نغدو عبيدًا وينحلُّ نسيجنا الأخلاقي. ولذلك قرّروا، بعد التفكّر الواجب، أنَّ علينا أن نعمل ما نستطيعه بأيدينا وأقدامنا. ... بل إنهم

رأوا أنّ المدن الكبيرة هي بمنزلة الفخّ والعقبة العقيمة التي لن يسعد الناس فيها، وأنّها ستعجّ بعصابات اللصوص والنّهابين، وسوف يزدهر فيها البغاء والرذيلة، وأنّ الفقراء سوف يسلبهم الأغنياء. ولذلك اكتفوا بقراهم الصغيرة[22].

عمد إدوارد سعيد مؤخرًا إلى وضع غاندي في مصاف «الأنبياء والكهنة». ولا أعلم إنْ كان علينا أن نقرأ المقطع الآنف على أنه نبوءة أو كهانة، لكن غاندي كتبه في الأصل في كُجَرَات، في عام 1909. وما يلفت الانتباه في هذا المقطع هو أنّ غاندي يبدو كأنّه دحض لماركس على جميع الأصعدة، سواء كان يعلم ذلك أم لا. فإذا ما كان ماركس قد شنّ هجومًا عنيفًا على سرعة التغيّر البطيئة («الخاملة») في الهند، فإنّ غاندي يعبّر عن إعجابه بهذا النوع من الركود على وجه التحديد، في حين أنّ إحساسه بثبات الهند الأبدي هو أشدّ راديكالية بكثير مما كان يمكن لماركس أن يبديه على الإطلاق: فكون الفلاّح الهندي قد استخدم النوع ذاته من المحراث «منذ آلاف السنين»، وكون النظام التعليمي، قد بقي على حاله أيضًا، هما أمران حسنان كما يقول. أمّا السبب في أنّ الهند لم تنجز ثورةً صناعية (ما جعلها عرضة للرأسمال الاستعماري بوجه خاص، كما كان يمكن لماركس أن يضيف) فليس أنّ أنظمة الإنتاج والحكم القديمة لم تسمح بمثل هذه الثورة، بل لأنّ «أجدادنا»، بحكمتهم الفائقة، قرروا أنّ الأمر ينبغي أن يكون كذلك. وبالطبع، فإنّ علينا أن نسير على خطى «أجدادنا». وإذا ما كان ماركس قد فضح زيف التمدّن الهندي القروسطي نظرًا إلى قيامه على البلاطات الملكية والثكنات العسكرية والهدر الكبير للفائض الزراعي، فإنّ غاندي ينكر تمامًا وجود المدن في تاريخنا: لا مدن، لا لصوص، لا نّهابين، لا بغايا، ولا فروق بين الأغنياء والفقراء؛ وحدها الجماعة القروية الرعوية المطمئنة، القائمة على «نسيج أخلاقي».

كان غاندي، شأن ماركس، مفكّرًا معقّدًا إلى أبعد الحدود، ولستُ أرغب في

(22) Hind Swaraj. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 10 (New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1999), p. 37.

أن أختزله إلى هذا الاقتباس. لذلك، عليّ أن أوضح أنَّ ما أريد إلقاء الضوء عليه هنا ليس الغانديّة بحدّ ذاتها بل طريقة معينة في إضفاء طابع مثالي على الماضي بإزالة إحداثياته المادية كلها، ما أريد إلقاء الضوء عليه هو تيار معين من المحليّة الظلامية التي من المؤسف أنها غالبًا ما تبرز في فكر غاندي، والتي تقف في تضاد جذري مع الطريقة التي نظر بها ماركس إلى هذه المسائل، والتي لا تزال حيّة في هذه الأيام، بأشكال كثيرة، تحت راية القومية الثقافية، دائمًا، وفي تضاد، دائمًا، مع الاتجاهات الفكرية المستمّدة من الماركسية.

بخلاف ذلك النوع من المحليّة، قد يكون من المفيد أن نُجْمِل على نحوٍ مختصر آراء مفكّر بارز من مفكري اليسار السياسي - هو إ. م. س. نامبودريباد الذي استقال مؤخّرًا من منصبه كأمين عام للحزب الشيوعي الهندي (الماركسي) - كان قد كتب في هذه الموضوعات على وجه التحديد. ففي سياق تدخّل مقتضب في حلقةٍ بحثية عن الأيديولوجيا، يتحدث نامبودريباد في البداية عن «بذرة الحقيقة التي كشفها ماركس بخصوص المجتمع الهندي»، ثم يمضي ليلقي بعض الضوء على المقطع ذاته الذي يقوم سعيد، غير المعروف لدى نامبودريباد، بتأويله على طريقته الخاصة. يقول نامبودريباد:

> لقد بقي المجتمع الهندي، طوال قرون عدة، في مرحلة ركود وتفسّخ، وغدا تدميره مطروحًا على جدول الأعمال. لكن نظرًا إلى غياب أيّ قوة داخلية قادرة على تدمير المجتمع القديم الراكد والمتفسّخ، فإنّ القوة الخارجية التي ظهرت في الصورة، البرجوازية التجارة الأوروبية التي أتت إلى الهند في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، ولا سيما تلك الأحدث والأقوى، البرجوازية التجارية الصناعية البريطانية، كانت «أداة التاريخ اللاواعية». ولذلك لم يذرف ماركس الثوري دمعة واحدة على هذا الدمار، مع أنه لم يكن لديه، بإنسانيته العميقة وحبّه للبشر، سوى التعاطف مع الشعب الهندي الذي كان يعاني معاناة هائلة، مبديًا الكراهية تجاه البريطانيين الذين أنزلوا به تلك المعاناة[23].

---

(23) E. M. S. Namboodripad, «Evolution of Society, Language and Literature,» in: Debiprasad Chattopadhyaya (ed.), *Marxism and Indology* (Calcutta: K. P. Bagchi, 1981), pp. 35-44.

في موقع لاحق من المقالة ذاتها، بعد إشارة نامبودريباد إلى الدور التقدمي الذي قامت به الباكتي[24] في نشوء اللغات الحديثة ما بعد السنسكريتية، نجد أنّه يمضي ليتأمّل في الأثر العام الذي تركه الاستعمار على اللغة والأدب في الهند:

> أدّت الجهود التي بذلتها الشركات التجارية الأوروبية الأولى في نشر العقيدة المسيحية وكذلك الإجراءات التالية التي اتّخذها الحكّام البريطانيون في إقامة معاهد تعليمية بغية خلق شريحة من المُسْتَخْدَمين المتعلّمين لدى الشركات، إلى تطور لغةٍ وأدبٍ شاع أسلوبه شيوع أعمال الباكتي الأقدم، لكنه كان متخففًا من قيود هذه الأخيرة التي كانت مقتصرةً، بوجهٍ عام، على المجتمع والثقافة الهندوسيين...
>
> عمل تطور السوق العالمية واندماج القرية الهندية البطيء إنّما الأكيد في تلك السوق على تحطيم طابع الاكتفاء الذاتي الذي اتّسم به مجتمع القرية الهندية، هذا المجتمع الذي غدا الآن جزءًا من المجتمع الرأسمالي العالمي المتنامي...
>
> انعكس هذا الأمر بصورة طبيعية في حقل الأدب. حيث تُرْجِمَ الكتّاب البارزون من جميع اللغات في النظام الرأسمالي العالمي المتنامي سريعًا، ومارسوا تأثيرهم في الجيل الجديد من الكتّاب الهنود. بعبارة أخرى، فإنّ عالم الأدب الهندي لم يستطع أن ينفض عنه أغلال المجتمع الهندوسي المُبتلى بالطوائف المغلقة وثقافتها إلا حين تمزق الأساس الاقتصادي لهذا المجتمع - القرية المكتفية ذاتيًا واقتصادها الطبيعي - من خلال انقضاض الرأسمالية الأجنبية عليه[25].

---

(24) الباكتي (Bhakti)، أو ديانة التعبّد، هي حركة هندوسية ألحت على الرباط المتين والحب المتبادل بين المتعبّد وإلهه الشخصي. وبحسب البهاغافاد غيتا، فإنّ طريق الباكتي يفوق الطريقين الدينيين الأخريين، طريق المعرفة (جنانا) وطريق الشعائر والأعمال الصالحة (كارما). نشأت هذه الحركة في جنوب الهند بين القرن السابع والقرن العاشر في القصائد والأشعار وسرعان ما انتشرت إلى شمال الهند وتجلّت في نصوصه. ولعل الأفكار الإسلامية عن التسليم لله تركت أثرًا في الباكتي منذ البداية، وكذلك لاحقًا بعض عناصر التصوف الإسلامي. يُعَدّ الأدب الباكتي بين أهم التطورات الأدبية التي شهدتها القرون الوسطى في الهند وأبعدها أثرًا. (المترجم)

(25) Ibid., pp. 42-43.

أسهم هذا «الانقضاض»، إذًا، في توسيع الآفاق الثقافية: وهذا دور «تقدمي» واضح على الرغم من التحفّظات الكثيرة التي يمكن للمرء أن يبديها حيال ما نجده هنا من تبسيط. لكنّ نامبودرياد لا يلبث أن يشير أيضًا إلى ديالكتيكٍ آخر يَسِمُ الاستعمار: تنامي إنتلجنسيا تابعة وكومبرادورية - «النخبة المثقفة الأجنبية أو المدرَّبة لدى الأجانب» التي برزت بوصفها «القوة الأساسية المحرّكة للأدب والثقافة البرجوازيين الجديدين في الهند» وكانت «مهتّمة بشجب كلّ ما هو هندي... على أنّه «بربري» و«بعيد عن الحضارة» - من جهة أولى، وتنامي تلك «القومية الزائفة» التي راحت تدافع عن كلّ ما هو هندي، قديمه وجديده، متكئة في سجالاتها، وهنا المفارقة الساخرة، على ذلك المتن الآخر من البحث الإمبريالي الذي اعتاد إضفاء طابع مثالي على «المجتمع الهندوسي القديم» من جهة ثانية. أمّا في الفقرات الختامية من نصّ نامبودرياد المقتضب، فنجد أنّه يرى ممارسة الثورة الاشتراكية بوصفها نقضًا للدينامية الاستعمارية برمّتها، وعلى أنّها شرط أساس «لتلك الهزيمة النهائية للمجتمع والثقافة الراكدين والمتفسّخين، اللذين ورثهما الشعب الهندي خلال تطوره الطويل الذي يبلغ قرونًا عدة منذ أن تفكّكت المجتمعات القبلية ما قبل التاريخية وتشكّل مجتمع طبقيّ في إهاب مجتمع الطوائف المغلقة». والحال، أنّ هذه الصياغة تلفت الانتباه بثلاثة من التأكيدات المختلفة. فهي تعترف بأنّ بعض أوجه التفسّخ والركود الأساسية أقدم بكثير من الاستعمار ذاته، فلا تحلّ تلك الأوجه في مقولة «الإرث الاستعماري» المعزّية والمريحة. وهي تعترف أيضًا أنّ الاستعمار قد أتى ومضى من دون أن يدمّر «المجتمع القديم الراكد والمتفسّخ»؛ فقدرة الاستعمار على التدمير البنّاء كانت، في النهاية، محدودة جدًا. وأخيرًا، فإنّ نامبودرياد يلحّ على تلك الرابطة ذاتها بين الطبقة والطائفة المغلقة في الهند والتي لاحظناها أعلاه لدى ماركس وأميدكار.

ما يشير إليه نامبودرياد في النهاية هو تناقض محدَّد في منطق الرأسمالية الاستعمارية الثقافي: دمقرطة معينة للّغة، علمنةٌ معينةٌ للمعايير الأيديولوجية، تخفيفٌ معينٌ للتعصّب؛ غير أنّ ذلك كان أيضًا، وعلى نحوٍ حاسم، إلى جانب خلق إنتلجنسيا مسيطرة لا تني تتذبذب وتنوس بين التبعيّة الأيديولوجية لاختلاقات الرأسمالية المتقدّمة وسفسطاتها من جهة أولى، والحنين المحلي، الظلاميّ في

معظم الأحيان، من جهة ثانية. والقضية التي يطرحها نامبودريباد أخيرًا هي قضية الفاعلية. فإلى أيّ مدى يمكن حتى للشريحة الوطنية من الإنتلجنسيا البرجوازية، المنقسمة بين التنظيرات المتروبولية والمحليات المثالية، أن تنجز مهمات مناهضة الإمبريالية التي تكرز بها على نحو صارخ؟ وعبر أيّ موقع، وانتساب وممارسة؟

تبقى الفكرة الأساسية في سجال نامبودريباد من المتانةِ بمكان، على الرغم من أنه يرتكب اثنين في الأقل من الأخطاء الواضحة: فهو يبالغ بـ «الاكتفاء الذاتي» والاقتصاد الطبيعي» اللذين يميزان القرية الهندية قبل الاستعمار، كما يبالغ في نسبة دورٍ أحاديّ الجانب إلى المبشّرين والجهاز التعليمي الاستعماري في دمقرطةِ اللغة والأدب. بيد أنّ أيًا من هذين الخطأين لا ينبع من موقفٍ خطابي «استشراقي» أو سواه من المواقف الخطابية القَبْلِيّة. وما يمكّننا من رؤية أنهما خطآن هو البحث التاريخي الذي غدا متوفرًا، ولا سيما خلال الثلاثين سنة الماضية، وكذلك معايير الصحّة والدلائل التي تنطبق على نامبودريباد كما تنطبق على أيّ أحدٍ آخر.

إن التقاط ماركس بعض العبارات من المعجم الرومانسي ليس في الحقيقة سوى مشكلة بسيطة، ومهما تكن الإساءة التي يوجّهها إلى شعور المرء الوطني فإن من الممكن تجاوزها بسهولة حين نتذكّر نعوته الصارخة التي ينعت بها البرجوازية الأوروبية. الأهم من ذلك بخصوص الأخطاء التي ارتكبها ماركس في كتابته عن الهند يتمثّل في نوعين من المشكلات. أولّهما هو مشكلة الدلائل، حيث يبيّن البحث الحديث أنّ جميع الدعائم التي تقوم عليها رؤية ماركس إلى الهند - الجماعة القروية المكتفية ذاتيًا، والدولة النهرية، والطبيعة الثابتة للاقتصاد الزراعي، وغياب ملكية الأرض - هي دعائم زائفة جزئيًا في الأقلّ. على الرغم من أنّ البحث في جميع هذه المجالات لا يزال بعيدًا كلّ البعد عن الاكتمال، إلا أنّ الدلائل المتوافرة تشير إلى أن الاقتصاد القروي غالبًا ما كان مندمجًا في شبكات أوسع من التبادل والتملّك أكثر بكثير مما تمّ إدراكه إلى الآن، كما تشير إلى أنّ السدود الصغيرة، والينابيع الموسمية الضحلة، والبُرك المحلية التي كانت تُبْنى بالعمل الفردي، أو العائلي، أو التعاوني كانت مهمّة في الرّيّ بقدر أهمية الشبكات المخططة تخطيطًا مركزيًا. وتشير أيضًا إلى أنّ ملكية الأرض والتفاوت بين شرائح الفلاحين كانا أكثر شيوعًا مما افتُرِضَ في السابق، وأنّ التكنولوجيا الزراعية لم تكن راكدة تمامًا، على

مدى القرون. وحقيقة أنَّ هذه الأبحاث الحديثة لم تكن متاحةً لماركس هي التي تُفسّر منشأ أخطائه، لكنّ حقيقة تقبُّلِهِ الدلائل المتاحة واعتبارها كافية لأن يقيم عليها تأكيدات نظرية معينة كانت بلا شك خطأ من أخطاء مَلكةِ الحكم لديه.

لكنَّ خطأ الحكم هذا كان أيضًا خطأً نظريًا وانتهاكًا للمنهج المادي ذاته الذي عمل هو نفسه أكثر من أيّ أحد آخر على ترسيخه في العلوم الاجتماعية. يتمثّل الخطر الذي يُحدق بممارسة أيّ ضرب من ضروب المادية في أنها حين تبدأ بطرح تلك المنظومات الفكرية التأملية كلها ذات الطابع النظري الكونيّ من دون أن تقدّم الدلائل المادية الضرورية لإرساء مثل هذه الطروحات، تنزع ممارستها المعارِضة المثينة إلى أن تدفعها باتجاهٍ يضطرها إلى أن تؤكّد قوانينها الكونية الخاصة بها، والمختلفة عن تلك التي تعارضها، إنّما من دون أن تقدّم دلائل كافية خاصة بها؛ والمادية التي لا تقاوم مثل هذا الضغط مقاومة كافية، ولا تدرك الفجوة بين صحّة مطمح كوني وندرة كلٍّ من الدلائل والمنهج اللذين يمكن أن يقدّما لنا تاريخًا كونيًا للبشرية جمعاء، لا بدّ من أن تغدو ماديّةً تأملية على طريقتها الخاصة. كانت المرحلة التي كتب فيها ماركس تلك التقارير الصحافية عن الهند، من بين مراحل تطوّر أعماله، مرحلةً ممزقة بين دوافع متعاكسة تدفعه باتجاه الانكباب الملموس إلى أبعد حدّ، كما في الثامن عشر من برومير، وتدفعه باتجاه التأمل الألمعي إنما المتصدّع في التاريخ الكوني المنظّم لجميع أنماط الإنتاج، كما في الأشكال الاقتصادية ما قبل الرأسمالية. ومُسَوّدة الغروندريسة - التي بدأها ماركس بعد كتابة مقالاته عن الهند في عام 1853 وتُراوح بين الأفكار العريضة عن الأنظمة العابرة للقارات وحركات السِّلع بالغة الدقة - هي بمعنى ما نصٌّ انتقالي. وحين أتى زمن كتابة رأس المال، بقي الطموح إلى صياغة منطلقات للتاريخ الكوني، وهو ما كان ينبغي أن يبقى، لكنّ الإدراك تنامى في شأن حقيقة أنَّ نمط الإنتاج الوحيد الذي يمكن أن ينظِّره هو الرأسمالية التي توفّر لها قدر كبير جدًا من الدلائل فضلًا عن المنهج الوافي الذي كان ماركس نفسه قد أخذ على عاتقه معاناة صوغه. ومن الموقع النظري الذي خَطَّهُ رأس المال، وكذلك من الأساس التجريبي الذي يقدّمه البحث الحديث في التاريخ الماضي، بات بمقدورنا الآن أن نرى تلك الألمعية، وكذلك الأخطاء، في كثير من الصيغ المتعلّقة بتاريخ الهند.

الفصل السابع

«الأدب الهنديّ»
ملاحظات باتجاه تعريف مقولة

يجب أن يكون واضحًا بما يكفي أنَّ إحدى مشكلاتي مع مقولة «أدب العالم الثالث» النظرية تتمثّل في طريقتها المختالة في التعامل مع التاريخ، ومجانستها أرشيفًا مُبهَمًا ومتنوّعًا يُصَنَّف على عجل من دون أن يُفهَم جيدًا، ودافعها المُجَانِس بالمثل إلى وضع ضروب متعددة جدًا من المطامح العامة تحت يافطة واحدة هي «القومية» ثمَّ اعتبار هذه القومية الأيديولوجية المحدَّدة لحقبة كاملة من الإنتاج الثقافي في المجتمعات غير الغربية، وميلها حديث العهد إلى تضخيم خيار الهجرة وتحويله إلى بلاغة عن المنفى، ثم تدبّر هذا التضخيم بوصفه الحدّ الأوسط بين العالم الثالث والعالم الأول. لقد سبق لكوسامبي أن قال: «تتجلّى السمةُ البارزة التي تَسِمُ البرجوازية المتخلفة، وهي الرغبة في الربح من دون عملٍ أو فهمٍ للتقنية، في «البحث» السطحيّ الشائع كثيرًا في الهند»[1]. والمفارقة الساخرة أنَّ كثيرًا مما يُنشر في البلدان المتروبولية إنّما يُبرِز سمة «البرجوازية المتخلفة» هذه ذاتها عندما يتعلق الأمر بـ «العالم الثالث».

لكنَّ المشكلة الأكبر هي الكلام على «أدبٍ عالمثالثيّ» وأنا أعلم أنني لا أستطيع أن أتكلم بثقة على أدبٍ «هنديّ»، بوصفه مقولةً متماسكة نظريًا. لذلك، فإنَّ غرض هذا الفصل ليس أن يطرح «أدبًا هنديًا» (الخصوصية القومية) في مقابل «أدب العالم الثالث» (العمومية مثلثة القارات)، مقولة بمقولة، بل استكشاف بعض الصعوبات التي نواجهها الآن في بناء مثل هذه المقولة. وممّا أحاجج فيه هنا أننا لا نستطيع أن نطرح وحدةً نظرية أو تماسكًا لأدبٍ «هنديّ» بتجميع تاريخه على أساس التواريخ المتجاورة إنّما المنفصلة لآداب اللغات الرئيسة في

---

(1) يُنظر مراجعة كوسامبي الموجزة لكتاب دانغي الهند من الشيوعية البدائية إلى العبودية في:
A. J. Syed (ed.), *D. D. Kosambi on History and Society: Problems of Interpretation* (Bombay: University of Bombay, 1985), pp. 73-78.

الجملة التي أُخِذَت منها هذه الملاحظة تختم الفقرة الثانية.

الهند. بعبارة أخرى، لا بدّ لأدبٍ «قوميّ» من أن يتعدّى مجموع أجزائه الإقليمية المكوِّنة حتى نتكلّم على وحدته النظرية. وبسبب هذا الموقف، ما كان بمقدوري أن أحاجج في الوقت ذاته بأننا إذا ما تمكّنا من تجميع المعرفة التأريخية بالآداب القومية المنفصلة في هذه المنطقة مثلثة القارات، فسوف نتوصّل على نحوٍ ما إلى «أدب العالم الثالث». بعبارة أخرى، ما أؤكده لا يقتصر على الثغرات الواضحة في معرفتنا التجريبية بل يتعدّاه إلى أنَّ: (أ) التطورات خلال المرحلة الاستعمارية تحددها مواريث ما قبل الاستعمار بقدر ما تحددها السيرورات الاستعمارية ذاتها؛ (ب) النتاجات الثقافية في كلّ مكان تتخطّى كثيرًا تلك الحدود التي رسمتها الدولة الاستعمارية وسياساتها، حيث أنَّ المسارات التاريخية بالغة التنوّع قد لا تتيح تعميم ممارسات نظرية وسرديات موحَّدة على النطاق مثلّث القارات.

يوجد أدبٌ ما بوصفه موضوعًا نظريًا بقدر ما يمكن تفحّص منتجاته من حيث محدداتها الموضوعية الناجمة عن تطور الثقافة ككلّ، الأمر الذي يُقيم تحقيب هذا الأدب على تحولاتٍ أساسية ليست مجرّد انقطاعات في التسلسل الزمني وتقوى على أن تفسّر سيطرة الأشكال النوعية الكبرى، وتطوراتها غير المتكافئة بحسب المرحلة والمنطقة، فضلًا عن الشروط المادية لإخضاعِ أشكالٍ نوعية أخرى في سياق التطور التاريخي. ولا شكّ في أنَّ إمكانية هذا النوعِ من التحديد الموضوعي في سيرورة التطور المادي لثقافة من الثقافات يمكن أن تكون عابرةً للّغات ولحدود الدولة. بعبارة أخرى، لا تطابق بالضرورة بين الثقافة والأدب من جهة والتشكيلة اللغوية وحدود الدولة من جهة أخرى، ولا سيما في العهود التاريخية التي سبقت ظهور الدولة القومية البرجوازية، وحتى بعد ظهور هذه الدولة، في بلدان مثل الهند؛ فنشوء رأسمالية الطباعة هو محدِّد متغيّر وليس محدِّدًا ثابتًا في أي حال من الأحوال. لذلك، فإنَّ صعوبة التفكير في أدب «هندي» لا تنجم عن انتشاره على مدى كثير من اللغات، وكثير من التواريخ ذات التطور الأبعد عن التكافؤ، ولا عن أنَّ حدود الدولة التي احتوت تاريخيًا هذه المنتجات الأدبية لم تكفّ عن التحوّل طوال جميع القرون التي نعرف. الأحرى أنَّ الصعوبة تكمن في المنطلقات التي غالبًا ما حكمت سرد ذلك التاريخ، وهو سردٌ (1) أعطى امتيازًا لنوعٍ براهميّ من النصوص الرفيعة في افتراضه وحدة هذا التاريخ الأدبي،

أو (2) جَمَعَ تاريخ النصوص الأساسية للغات معينة (بطريقة أبعد ما تكون عن التكافؤ) كي يبلغ هذه الوحدة من خلال مبدأ التراكم، أو (3) حاول إعادة بناء ما جرى من تخصيب متصالب بين الأجناس والمواضيع في لغات متعددة، إنّما انطلاقًا من اهتمامات مثالية للغاية وبإجراءات تعتمد «الأسفار العظيمة» وتكرّسها، مع عدم بذل أيّ محاولة متّسقة لوضع التاريخ الأدبي ضمن ضروب أخرى من التاريخ.

سوف أناقش سبل سرد التاريخ الأدبي الهندي هذه بشيء من الإسهاب أدناه. وكان عملٌ متقدّم نظريًا في تواريخ البنى السياسية والاقتصادية قد أظهر أنّ من الممكن الكلام على تاريخٍ هنديّ لا يقتصر على تاريخ الحكّام والأباطرة والأديان، ولا يتكوّن من تطورات منفصلة بحسب القطاعات والمناطق الجغرافية. وهذا العمل الذي هو عمل المؤرّخين الماركسيين بصورة خاصة[2]، وضع الأساس لعمل مستقبلي من النوع التجريبي وخلق إمكانية التجريد والتعميم النظريين، ووضع بذلك الأساس لتحقيب أشكال الإنتاج والتملّك الرئيسة، وكذلك منوّعاتها بحسب المناطق والمراحل، على الرغم من وجود ثغرات معرفية وخلافات بين المؤرّخين أنفسهم. وبالمقارنة مع هذه الأنواع الأخرى من التاريخ، تظهر معالم التخلف النسبي الذي يحيق بالتاريخ الأدبي في الهند بأشدّ الوضوح، ولا سيما منطلقاته النظرية. ولا شك في أنّ إحدى عواقب هذه التطورات غير المتكافئة ذاتها تتمثّل في أننا نقع، في هذه الأنواع الأخرى من التاريخ، وليس في التواريخ الأدبية المباشرة، على بعض أعمق التبصّرات في ما يمكن أن نَسِمَهُ عمومًا بأنّه «أدبيّ»، ولا سيما بالنسبة إلى القرون الباكرة. لكني لست أرمي من محاولتي هنا إلى رسم معالم موقف نظري كامل، الأمر الذي كنت لأعدّه أمرًا بعيدًا عن النضج في الأقلّ، ولا إلى تفحّص المقاربات القائمة تفحّصًا مفصّلًا، بل أكتفي بتحديد بعض المناطق التي أجدها إشكالية على نحوٍ خاص.

(2) من أبرز هؤلاء، د. كوسامبي وروميلا ثابار ور. ش. شارما وعرفان حبيب وك. م. أشرف ونور الحسن وساتيش شاندرا وهربانس مخيا وبيبان شاندرا وسوميت سركار، لكنّ العمل الذي بلغ حدّ رسم المعالم الأساسية للتاريخ المادي للهند هو في الحقيقة أشد اتساعًا مما يمكن أن تشير إليه أيّ قائمة أسماء، والمساهمات الماركسية أساسية في هذه الأبحاث، كما هو واضح من قائمة الأسماء القصيرة أعلاه.

1

من الطبيعي، على مستوى ما، أن يكون كلّ كتاب كتبه هنديّ، داخل البلاد أو خارجها، جزءًا من شيء يُسمّى «الأدب الهندي». لكن تطور المؤسسات التي يمكن أن تنتج معرفةً متماسكة وموحَّدة بمختلف المجموعات اللغوية الأدبية في الهند، سواء في إطار مقارِن بالمعنى الدقيق أو كموضوع للمعرفة موحَّد، وإن يكن متعدد اللغات، كان تطورًا متقطّعًا، حيث لم يكن هناك، على الرغم من العمل الرائع الذي أنجزه باحثون أفراد، سوى قلّة قليلة من المواقع المؤسسية التي يمكن أن تُنَظَّم فيها مثل هذه المعارف وتُنشَر بين أعداد كبيرة من الطلاب والمعلمين. والنتيجة، إنَّ الإنتلجنسيا التي يمكنها أن تعيد إنتاج هذه المعارف على نطاق واسع تبقى مبعثرة تمامًا، وبعيدة عمومًا عن التطور في بعض المجالات الرئيسة، ما يفضي إلى ضروب عدّة من الصعوبة.

ثمّة لغات وآداب كبرى لا يتوفّر لها تاريخ جامع في الواقع. وتقليد تداول النصوص عبر مختلف الجماعات اللغوية في الهند من طريق الترجمة المتبادلة، من دون وساطة الإنكليزية، هو تقليد تطوره بالغ الضعف إلى درجة أنّه حتى حين يوجد مثل هذا البحث التاريخي، نادرًا ما يُتاح للقرّاء خارج جماعة لغوية معينة. أمّا تقليد الجهد الدؤوب في دراسة آداب اللغات المختلفة في علاقاتها المتبادلة، وبوصفها وقائع متداخلة وتشكيلًا موحَّدًا، فهو أضعف من ذلك بعد، حيث نجد أنفسنا، كقاعدة عامة، إزاء تفارق خاص بين تأكيد وجود أدب «هنديّ»، والإنتاج الفعلي لمعرفة تشير أساسًا إلى أراشيف منفصلة للّغات المفردة، مع غياب مبادئ التراكم أو ضعف تطورها البالغ. وهذا يكرر من بعض المناحي تلك الأطر المفهومية الأخرى التي تنتج مقولة «الأدب الأوروبي» بوصفه وحدة حضارية وبوصفه مقارنة بين الآداب القومية المنفصلة على حدٍّ سواء. ومثل معظم القياسات، فإنَّ لهذه المشابهة فوائدها، لكن أحد التشوهات الناتجة عن الخلط بين الشَّبَه والنموذج هو أنَّ لغات الهند الحديثة يُنظَر إليها عندئذٍ على أنّها كيانات منفصلة ومتمايزة بشكل ملحوظ، كما لو كانت العلاقة بين الهندية والأوردو، مثلًا، أو بين الهندية الحديثة ونصف دستة من اللغات التي شكّلتها تاريخيًا ولا

تزال تربطها علاقات متنوعة للغاية مع الهندية ذاتها، كما مع بعضها بعضًا، من المرتبة ذاتها التي للعلاقة بين الإنكليزية والفرنسية، أو بين الإيطالية والإسبانية، على سبيل المثال.

هذه الضروب من الخلط وعدم كفاية المعلومات التي يُعَوَّل عليها في شأن النصوص والكتّاب والأجناس وطرائق الانتقال والجمهور وما إلى ذلك، تبرز أشد البروز حين يتعلّق الأمر بتلك المراحل الباكرة التي برز فيها ما نعرفه الآن بوصفه لغاتنا الحديثة من خلال سيروراتٍ معقدة وطويلة من التأثير المتبادل والتمايز. وطبيعيٌ أنّ هذه السيرورات كانت غير متكافئة إلى حدّ بعيد بحسب المناطق. وما لاشكّ فيه أن تطوّر التاميلية في الجنوب كان أشدّ استقلالًا وأصبحت لغة البلاط في وقت باكر جدًا، إلى جانب السنسكريتية في الشمال، حيث يمكن ردّ أقدم النصوص الموجودة، بهذا القدر أو ذاك من الدقّة، إلى القرن الأول قبل الميلاد أو ما يدانيه، على الرغم من أنّ كثيرًا منها تلف بمرور الوقت وطرائق النقل التي لا يُعَوَّل عليها، ما ترك ثغرات كبيرة. أمّا الكاناديّة، فيعود تدوينها الأقدم إلى القرن الخامس الميلادي، مع أنّ المتون الكتابية الكبيرة لم تأت إلا بعد ذلك بكثير. وليس لدينا سوى دراسات شحيحة، متاحة باللغات الهندية الأخرى، عن السيرورة التي حققت من خلالها لغات الجنوب هوياتها المتمايزة، أو عن تأثير السنسكريتية في القرون التالية على الجوّ اللغويّ الأدبيّ لهذه اللغات، بوصفه جوًّا مختلفًا عن الجوّ الدينيّ (يُقال إنّ 8 في المئة من مفردات الماليالامية من أصل سنسكريتي، ولكن ما الأهمية الأدبية لمثل هذه الخاصيّة اللغوية؟)، أو عن متون الأدب، ولا سيما الأدب السانجاميّ[3] في التاميلية الذي يبقى أقلّ دراسة بكثير، سواء من الناحية الأدبية أو التاريخية، قياسًا بالأدب السنسكريتي المعاصر له. ولا نعرف عن الانتقال من السانجام إلى الباكتي الذي كان هو أيضًا ظاهرة تاميلية، إلا خطوطًا عريضة جدًا،

---

(3) يُستخدم مصطلح الأدب السانجاميّ في الإشارة إلى المتن الأقدم من متون الكتابة التاميلية الموجودة. يُنظر: A. K. Ramanujan, *Poems of Love and War* (New Delhi: Oxford University Press, 1985), (Reprinted: New York: Columbia University Press, 1985).

حيث ثمة ترجمات فذّة لمجموعة من تلك المختارات الكلاسيكية، مع شرح لافت ومتبحّر في الوقت ذاته.

إنّما ليس بوصفه انتقالًا بل بوصفه تحولًا مستقلًا فتح عهدًا جديدًا، بعد فجوة تبلغ قرونًا وبتوسّطِ تقليدٍ «ملحميّ». وليس واضحًا أيضًا كيف انتشرت هذه الظاهرة التاميلية الأصل عبر هضبة ديكان ثم عبر سلسلة الفيندايا الجبلية، لتبلغ في نهاية المطاف جميع جهات البلاد، إذا ما كانت الأشكال الشمالية من الباكتي من بعض النواحي الأساسية استمرارًا بالفعل للجنوبية التي لم تترسخ تمامًا، مرة أخرى، ولا حضور لها إلا كأجزاء دلائل منفصلة موجودة في عمل الشعراء الأفراد.

في الشمال ذاته، لا نعرف أيضًا سوى الخطوط العامة للتمايز التدريجي بين أشكال الأبيرانشا[4] المختلفة التي أدت في النهاية إلى هذا القدر أو ذاك من ترسيخ اللغات الحديثة، مع متون من المعلومات أبعد ما تكون عن التكافؤ باختلاف المناطق اللغوية. نحن نعلم أنّ ذلك حدث؛ وأنّ الطور البدئي للتمايزات الرئيسة يمتد تقريبًا من القرن العاشر إلى القرن الثاني عشر، وأنّ تلك كانت سيرورة طويلة وغير متكافئة، مع ترسّخ بعض اللغات الحديثة (مثل البنغالية) على نحوٍ أسرع من التمايز بعضها من بعض (بين الهندية والأوردية، مثلًا، وهو أمرٌ جارٍ، بدءًا من أواخر القرن التاسع عشر)، في حين بقي كثير من هذه المسائل بعيدًا عن الحسم إلى الوقت الحاضر (تحوّلُ ملايين البشر في أَثَر براديش من الهندوستانية إلى الهندية والأوردية بحسب تعداد عام 1961، وفي بيهار من الهندية إلى المايثيلية، هي حالات من هذا النوع)[5]. ولا بدّ من أن الثغرات في المعرفة، فضلاً عن السيولة الشديدة وعدم التعين اللذين يسمان ما هو معروف، تعوق كلّ من ينطلق لينظّر في شأن «الأدب الهندي». حتى التأريخ البسيط لا يزال في مرحلة أولية جدًا، نظرًا إلى الفجوات الكبيرة في متون التوثيق القائمة، حتى إنّ نوعًا وصفيًا من المعرفة بـ«الأدب الهندي» من حيث وحداته، وحقبه الأساسية، والعلاقات بين مجموعات الكتابات المختلفة المتوافرة من المرحلة ذاتها، وتداول الأجناس الرئيسة من خلال التكتلات اللغوية المتداخلة، فضلًا عن عشرات القضايا الأخرى من هذا القبيل، لا تزال من طبيعة أبعد ما تكون عن اليقين. ومن ثمَّ، فإنّ

---

(4) الأبيرانشا (*upbhranshas*)، لغات الجمهور، بخلاف لغة النخبة/ البلاط. (المترجم)

(5) Ashish Bose, «Some Aspects of the Linguistic Demography of India,» in: *Language And Society In India*, Proceedings of a Seminar (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1969).

تواريخ اللغات المفردة ككيانات منفصلة تنزع أيضًا إلى أن تكون مضلِّلَة، إذ يبدو أنّ تعدد اللغات والسيولة متعددة الألسنة خاصيتين رئيستين - وربما الخاصيتين الرئيستين - اللتين أعطتا «الأدب الهندي» تلك الدرجة المرتفعة من الوحدة في الطور ما قبل الحديث. يبدو أنّ الأحادية اللغوية لم تكن مطمحًا إلا لضروب بعينها من المدرسيّة المعتَمَدة المكرَّسة، في حين بقيت الثقافات الأدبية الجماهيرية، بل وكثير من التشكيلات النخبوية، متعددة الألسن إلى القرن التاسع عشر، حين عمل دخول رأسمالية الطباعة، والأشكال الحديثة من التعليم باللغة المحلية، وصعود الشريحة البرجوازية الصغيرة الاختصاصية سدّة السيطرة الأدبية، وصعود كثير من النزعات الخصوصية المناطقية والدينية، على التعجيل بالتمايز اللغوي وما صاحبه من مزاعم - مصطنعة موضوعيًا ومحسوسة ذاتيًا - عن أحادية اللغة. والحال، إنّ الشاعر والباحث الأدبي موهان سينغ ديوانا يعبّر عن هذه الأمور تعبيرًا بليغًا في ما يتعلّق بالمرحلة الباكرة:

> ... لم يكد أن يكون هناك أيّ شاعر، بدءًا من غورَك القرن العاشر إلى غلام فريد في النصف الأول من القرن التاسع عشر، ينتمي إلى ماهاراشترا أو كُجَرات أو البنغال أو أغرة أو أودة أو بيهار أو دلهي أو البنجاب أو السند، إلا وكتب بثلاث لغات: اللغة الأم، لغة الإقليم، واللغة الهندوستانية المشتركة، سواء كانت الهندوسية أو الفارسية أو السنسكريتية، بحسب ما تمكّن منه. حتى ظَفَر وسودا كتبا بالبنجابية؛ حتى الغورو غوبيند سينغ كتب بالفارسية، بالبرَجية، بالريختا وبالخيال؛ حتى الغورو ناناك ديف كتب بالفارسية بالسنسكريتية بالكافي وباللاهندا؛ وحتى ناميديف وكبير وريداس ودادو كتبوا بالبنجابية والهندوسية. وفي البنغال ازدهر كتّاب البرَجبولية. وكتب ميران بالراجاستانية والكجراتية والهندوسية[6].

---

(6) يُنظر: Mohan Singh Diwana, «Indian Socio-Linguistic Background,» in: *Language And Society in India*, Proceedings of a Seminar (Simla: Indian Institute of Advanced Study,1969).

كان بهادر شاه ظَفَر آخر ملوك المغول وشاعر أساسي بالأوردية. وكان سودا أيضًا شاعرًا أورديًا في أوائل القرن التاسع عشر وعضوًا بارزًا في رابطة صوفية في دلهي. والتقاء صوفية الانخطاف والباكتي، كما نجده في الأعمال الأبكر لأمير خسرو، يتضافر على نحو واضح تمامًا في بعض أعمال سودا مع التأثير المباشر للترجونا باكتي التي نضجت في الغزل الأوردي على نحو غريب إنّما لأسباب تاريخية محددة، ولا سيما في هضبة دكن.

يمكن أن نذكر بين ملوك المغول أكبر الذي قيل إنّه نظم بالبَرَجيّة بعض الأشعار في قالب الباكتي الذي ضاع الآن بلا رجعة، كما يمكن أن نسمّي بالنسبة إلى البنغال فيدياباتي نفسه الذي كان متمكنًا من الهندية والمايثيلية وكذلك البنغالية؛ بعبارة أخرى، يمكن للقائمة أن تكون لانهائية. حتى الأصناف اللغوية كانت من السيولة حيث سمّى أوماشانكار جوشي اللغات الثلاث التي كتب بها ميران، بالتبادل، «راجاستانية وبراجيّة وكجراتية»[7]، كون الخط الفاصل بين «الهندوسية» و«البراجيّة» رفيع جدًا بلا شكّ. وكما أشرت في غير مكان[8]، حتى إصرار ديوانا نفسه على تغايرٍ واسع وغني، وهو أمر حسنٌ تمامًا بحدّ ذاته، مشوب للأسف بالمقولة الثلاثية المقيِّدَة - «اللغة الأم، لغة الإقليم، واللغة الهندوستانية المشتركة» - التي اختُرِعت، بطريقة فانتازيّة إلى هذا الحدّ أو ذاك، في مجرى القرن التاسع عشر من خلال تحالف متحوّل لكنه غير مقدّس دائمًا بين الأصوليين اللغويين المحليين والديموغرافيين الاستعماريين، ليتم إحياؤه في سياسة ما بعد الاستعمار بصيغة اللغات الثلاث الليبرالية. ولا نجد لهذا التقسيم الثلاثي الثابت أيّ تأثير في أيّ حالة من الحالات التي يلحظ فيها ديوانا نفسه اللغات التي كتب بها الشعراء الأفراد؛ فضروب السيولة اللغوية كانت تاريخيًا من نوع مختلف جدًا. وبتناول تلك الضروب من السيولة التي تنطوي عليها بصورة طبيعية تمامًا طبعات القصائد التي وصلتنا، تلك القصائد التي تحيّر القارئ الحديث غير المدرَّب، إنّما يبدأ الجانب اللغوي الأوّلي من العمل المقارن.

لا تزال مسألة التعددية اللغوية المتداخلة مطروحة كذلك بالنسبة إلى الأراشيف الحديثة على نحو ما تجمّعت منذ إدخال الطباعة والممارسات التصنيفية في القرن التاسع عشر، لكنها تأخذ أيضًا أشكالًا جديدة. ولأنّ اللغات الرئيسة غدت الآن

(7) Umashankar Joshi, *The Idea of Indian Literature*, Samvatsar Lectures (New Delhi: Sahitya Akademi, 1990), p. 30.

(8) يُنظر: «In the Mirror of Urdu: Reorganization of Nation and Community»، وهي ورقة بحثية غير دورية سوف تصدر قريبًا في سلسلة «History and Politics» عن مركز الدراسات المعاصرة، متحف نهرو ومكتبه التذكاريين، نيو دلهي.

[صدرت هذه الورقة البحثية في عام 1993، يُنظر: Aijaz Ahmad, *In the Mirror of Urdu: Reorganization of Nation and Community* (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1993)].

أوضح حدودًا بكثير من حيث الكفاءات الفردية، والأراشيف المطبوعة، وأعمال الكتّاب الكاملة، وجماهير القرّاء، فإنَّ مسألة الترجمة، ذهابًا وإيابًا، بين اللغات الهندية المختلفة تصبح أكثر تعقيدًا وأشدّ إلحاحًا في الوقت ذاته. آلة الترجمة هذه الرامية إلى تداول الأعمال الأدبية داخل الجماعات الأدبية المختلفة هي آلة ضعيفة التطور، كونها متروكة إلى حدٍّ بعيد للجهد والتفضيل الفرديين، مع جهدٍ مؤسساتي ومنهجي زهيد. وأنا أعلم من التجربة، على سبيل المثال، أنَّ كامل طيف النشر بالأوردية لا يعطينا أيّ إحساس بالتطورات الأدبية الجارية في الكشميريّة أو البنجابيّة أو الهنديّة الحديثة أو التيلوجو، مع أنَّ اللغة الأوردية كانت موجودة دائمًا في المناطق والولايات التي كانت تنطق هذه اللغات وتكتبها، بأكثرية سكّانها في معظم الأحيان. ولقد أخفقت الأكاديميات الأوردية كلّها، وأقسام الأورديّة في جميع الكليات والجامعات، برعاية أيّ مشروع حقيقي في الدراسات المقارنة والبحوث والترجمة يهدف إلى فهم أكمل للبيئات اللغوية والثقافية المركّبة التي تعمل فيها. واعتقادي أنَّ هذا الإلحاح على الحصريّة أو الإقصاء ليس مقتصرًا على المؤسسات الأوردية في أي حال من الأحوال، على الرغم من اختلاف الوضع باختلاف الجماعات اللغوية. والترجمات من اللغات الهندية الأخرى هي أكثر شيوعًا في التيلوجو والبنغالية (من خلال مبادرات الإنتلجنسيات الأدبية ذاتها في الأساس) وكذلك في الهندية (بسبب رعاية الدولة والمبادرات الفردية على حدّ سواء)، لكن هذا ليس بالعمل الذي يكثر الإلحاح عليه في معظم اللغات.

نظرًا إلى غياب مثل هذه المؤسسات العامة التي تقوم بالترجمة المتبادلة، تفترض المعرفة المباشرة بأدبٍ «هنديّ» معرفة لغات كثيرة لا يمكن أن يتضلّع منها جميعًا سوى مختصّين نادرين، ولمّا كانت المكافآت العامة على مثل هذه الأعمال ضئيلة جدًا، فإنَّ كفاءات من هذا النوع تفترض ضروبًا نادرة من المقدرات اللغوية متضافرةً مع ضروب استثنائية من الكدّ والتفاني الفرديين: معظم العمل في هذا المجال المتكامل أنجزه في الحقيقة أفراد تمكّنوا من أن يجمعوا مثل هذا الجمع النادر. وفي هذه الأثناء، تجمّع في اللغة الإنكليزية أكثر من أيّ لغة أخرى أكبر أرشيف من الترجمات؛ وإذا ما استمرت الاتجاهات الحالية، فسوف تغدو الإنكليزية، في الواقع، اللغة التي تُنتَج فيها المعرفة بالأدب «الهنديّ». والمشكلة

أنّ الإنكليزية هي اللغة الأقل ملاءمة لهذا الدور، لا لأنّها أقحمت في الهند مع الاستعمار، بل لأنّها، من بين جميع اللغات الهندية، الأبعد، في بنيتها وجوّها، عن جميع اللغات الهندية الأخرى، والأقل قدرةً، إذًا، على تجسير الفجوة الثقافية بين النصّ الأصلي والنصّ المترجَم. ويزداد هذا العجز باطراد كلما اقترب النصّ الأصلي من الشفوي والأدائي والمحليّ والعرفيّ والمفترَض والمسكوت عنه؛ فما كتبه ميران له معنى في أيّ لغة هندية أخرى. أمّا في الإنكليزية فلا يمكن أن يخرج منه ما يتعدّى الشعر الركيك إنْ لم يتبدّل الأصل ذلك التبديل الجوهريّ حيث لا يمكن التعرف إليه. وهناك أنواع معينة من السرد الحديث الواقعي تبلو بلاءً حسنًا بالإنكليزية؛ أمّا الباقي فقليلًا ما يبلو مثل هذا البلاء. هذا علاوة على حقيقة أنّ الكتلة الأكبر من الإنتلجنسيا الأدبية في الهند ليست بارعة في الإنكليزية ولم تكن كذلك، حتى قراءةً، بصرف النظر عمّا قد تعتقده الطبقات العليا في نصف دستة من المدن الكوسموبوليتية.

مثالي الثالث عن نوع المقارنة التي نحتاج إليها كي نرسّخ كلًّا من تغاير «الأدب الهندي» ووحدته الجوهريّة، يشير إلى أجناس التأليف وأشكاله. نحن نعلم أنّ البادا، على سبيل المثال، غدا عابرًا للغات، وجنسًا بالغ المرونة في كثير من الأحيان بالنسبة إلى شعراء الباكتي، شأنه شأن الدوها. ونعلم أيضًا أنّ الدوها – مثل الباراهماسا الذي كان أيضًا شكلًا عابرًا للغات يحبّذه الشعراء متعددو اللغات – عاش إلى المرحلة المعاصرة، بأشكال كان يقلّ ارتباطها بالدين باطراد ليغدو أكثر علمانية باطراد أيضًا: الدوها في التقاليد الشفوية أكثر مما في سواها، والباراهماسا في الطرائق الأطول، والأكثر شكلية إذًا، الشفوية والكتابية على حدّ سواء. ما هي تواريخ نشأة هذه الأشكال وخصائصها واستخداماتها والتعديلات التي طرأت عليها بمرور الوقت وعبر المجموعات اللغوية الأدبية؟ ما الشبكات الاجتماعية والنُّظُم الاعتقادية التي تنتجها، أيّ منها يفسّر تحولها، وتدهورها، واستبدالها؟ ما الذي يحدث للباراهماسا، على سبيل المثال، وهي تتنامى في الهندوسية، وتتطور في أحد الاتجاهات إلى ما تمايزَ بازدياد في الهندية والأوردية، وعاش في الأوردية على مقربة وثيقة من الشكل النوعي الآخر، المثنوي، كما جرى تشرّبه من الفارسية في البداية لكنه راح يقترب أكثر فأكثر، عروضيًا أولًا ثمّ في نُظُم الاعتقاد والمجاز،

من أجناس مثل الباراهماسا؟ كيف نضع، إذًا، مثنوي دايا شَنكار نسيم الشهير (والأولفي الأوردية) الموسوم گلزار عشق (بستان الحب) في نُظُم التداخلات بين الأجناس وما هو أكثر من الأجناس هذه؟

يمكن أن نطرح أسئلة مماثلة في شأن المرحلة الأحدث، من حيث المواضيع وتحولات الأجناس على حدّ سواء. ما الذي يحدث، على سبيل المثال، للتقاليد السردية الهندية في القرن التاسع عشر عندما تُدْخَ لفكرة زواج العِشرَة[9]، باعتبارها شكلا ضروريًا من أشكال الأسرة في مجتمع برجوازي، عبر المناطق واللغات، إلى العالم التخيّلي والبنى السردية للطبقة الثالثة، طبقة العوام، الناشئة حديثًا؟ نحن بحاجة إلى جمع سلاسل أنساب هذه الأجناس، فضلًا عن اجتماعياتها، ليس لأيّ سبب شكلانيّ بل لأنّ الجنس غالبًا ما يكون الأفق ذاته الذي يحدد الحقل الدلالي العام، وافتراضات نُظُم الاعتقاد، وسياسات الخَرْق والاحتواء، وإمكانات ما يُسمّى الآثار الجمالية للمنطوقات الفردية، وكذلك للكتّاب والأعمال الكاملة. على سبيل المثال، إذا كان بمقدور الاسم «كبير» أن يغدو إمضاءً جمعيًا لأنواع معينة من المنطوقات، حيث يُمحى جزئيًا ذلك التمييز بين الشاعر الذي يحمل هذا الاسم وجماعة البانثي، فذلك لأنّ تشارك الخصائص النوعية لبعض المنطوقات القائمة في أنواع معينة من الجماعات الاعتقادية يولّد إمكانًا لأن يفيض مزيد من مثل هذه المنطوقات حتى لا يعود قادرًا على وضع حدّ لإعادة إنتاجها سوى عمل الجمع والتوصيل. وعلى هذا الغرار، فإنّ إمكان توليد المزيد والمزيد من هذه المنطوقات لا يختفي أو يتحول إلا حين تختفي الجماعة الاعتقادية التي أعطت هذا الجنس استقراره أو تنتقل إلى نُظُم اعتقاد ونطق مختلفة إلى حدّ بعيد. وهذا هو السبب في أنّ مجرد تعداد أشكال الكتابة، وتصنيف آثارها الجمالية وخصائصها، ووضع مختلف الأعمال المتاحة تحت مسميات الأجناس المختلفة - وهو ما يفعله تاريخنا الأدبي عمومًا عندما يتناول مسألة الجنس بإطلاق - يبقى، من وجهة نظر التاريخ ذاته، مجرد لغو، مع أنّه يمكن أن يكون في كثير من الأحيان ذا قيمة تجريبية كبيرة.

---

(9) زواج العشرة (Companionate Marriage)، هو زواج ينصّ في عقده على ضبط النسل وإمكان الطلاق حال اتفاق الزوجين من دون أن يترتب على أيّ من الطرفين تجاه الآخر أيّ مطالب مالية أو اقتصادية. (المترجم)

2

دعوني ألقي الضوء على مشكلة تواريخ الطبقات اللغوية وتعذّر تصنيف الأجناس وفرزها، على نحو ما تواجه شخصًا ذا دربة أدبيّة أساسًا في عصر رأسمالية الطباعة، من خلال الاستشهاد باثنين فحسب من الخصائص المعروفة حتى في تلك النصوص الأدبية ما قبل الحديثة التي سبق أن اكتسبت مكانة معتمدة ومكرَّسة؛ وهما خصيصتان لا بدّ من أن يناقشهما، بطرائق صعبة بالمثل، أيّ دارس للأدب يقترب أيضًا من الثقافة الأدبية للطبقات الشعبية المعاصرة. وسوف أتجاهل في هذه اللحظة الحقيقة الجليّة التي مفادها أنّ عددًا كبيرًا من هذه النصوص متورط - ومن المعروف عمومًا أنّه متورط - في تاريخ الفلسفة والدين، وأنّ فرعيّ التاريخ القديم والأنثروبولوجيا يعتمدان في العادة على هذه النصوص، وذلك لأطرح السؤال «الأدبيّ» فحسب. من المعروف بما فيه الكفاية، أولًا، أنّ عددًا كبيرًا من النصوص المكوِّنة لتقاليدنا الأدبية، بما فيها الرامايانا والمهابهاراتا، قد كوّنته هو ذاته قرون من الترسّب، في جميع جوانب تأليفه، من الجوانب اللغوية إلى الجوانب الأيديولوجية، مع انطواء الجوانب الأيديولوجية في معظم الأحيان ضمن الجوانب اللغوية ذاتها. ومن المعروف بما فيه الكفاية أيضًا أنّ المكانة الأساسية لجميع مثل هذه النصوص في الثقافة عمومًا، وعلى مرّ القرون، كانت مكانةً أدائيةً في جوهرها، بصرف عن تلك الآلة الضخمة من المعايير النصّية وتعليقات الشرّاح التي اعترت تلك النصوص؛ ومن هنا دوام إعادة صياغتها التخيّلية، والبناء المحلي والفوريّ دائمًا لمعناها، ومرونة استيعابها في الحياة المحسوسة، علاوةً على قابليتها للتحوّل المبرّم كنصوص مكتوبة، إلى أن راحت ظواهر جديدة مثل السينما والتلفزيون تضع الأداء على شريط مُنْتَج مركزيًا، قابل لإعادة الإنتاج تقنيًا إلى ما لا نهاية، ويسعه أن يطمح الآن إلى الحلول محلّ كلٍّ من قابلية التحول والأداء الفوري الذي يؤدّيه الفاعلون في جميع الأداءات والأشكال المحلية.

في الوقت ذاته، يطرح علينا عددٌ من شعراء الباكتي مشكلة إضافية، علاوةً على استحالة التثبّت من مؤلّف مفرد حتى في حال وجود التوقيع، ألا وهي أنّ تأليفهم

المفرد، وليس أعمالهم الكاملة فحسب، ينطوي في داخله، من حيث التركيب، على طبعات سابقة لا من واحدة فحسب مما نعتبره اليوم لغاتنا الحديثة بل من كثرتها، وأنَّ الشعر ذاته كثيرًا ما انتمى في الأساس إلى المجال الأدائي الشفوي، إلى حدٍّ أنَّ النسّاخ اللاحقين، وليس المخرج والمؤدّي أمام الجمهور فحسب، لا ينفكّون يعدّلونه نصّيًا وأدائيًا. وإذ ننظر إلى هاتين الواقعتين فحسب، فإننا قد نتساءل هل في المعرفة المنضبطة لدى ناقدٍ أدبي ما يؤهّله لمقاربة هذه النتاجات، سوى الحساسية المفترضة حيال أطياف المعنى الكلاميّ الذي يتّخذ هيئةً مطبوعةً. فالنقد الأدبيّ، نتاج رأسمالية الطباعة، يفترض وجود نصوص مطبوعة، ويفترض مواضيع نصّية قارّة، بل يقارن النصوص بهدف التوصّل إلى نصّ قارّ. وهو يتميّز عن طرائق المعرفة الأخرى باختياره مواضيع يُقال إنّها تكشف عن معانيها من خلال بنائها الكلامي في المقام الأول. كما أنه بمعناه الأوسع يقرّ الخلفيّة السِّيَريّة، والأصول الاجتماعية للكاتب، واجتماعيات الآثار الجمالية. لكنه لا يني يدفعنا للعودة إلى القصائد بوصفها وحدات مطبوعة في علاقة مع قصائد أخرى، هي أيضًا وحدات مطبوعة. لكنَّ تدريس «النقد الجديد»، وهو التدريس السائد والكوني على نحوٍ مخيف في أقسام الإنكليزيّة، ولا سيما في الهند، يضيّق هذه الأمور قدر الإمكان، من خلال ما يُسمّى «القراءة اللصيقة». فما الذي يحدث لهذا التدريس الذي ننخرط فيه جميعنا، عندما نقارب نصوصًا موزّعةً أبدًا بين الكلمة والأداء، وحيث قد تكون طبقات اللغة متعددة حتى بالمعنى الفقه اللغوي الصارم، وحيث غالبًا ما يكون للتأليف ذاته طبقاته وترسباته، وحيث تخلق التناقضات غير القابلة للتحديد التي يتّسم بها موقع المؤلّف مشكلات صعبة بالمثل تتعلّق بالأصل الاجتماعي والمواقع الأيديولوجية - بل وبالتحقيب أيضًا - للنصوص الفردية، والكتّاب، والأعمال الكاملة، نظرًا إلى أننا لا نعرف غالبًا سوى القليل عن ظروف التأليف المباشرة حتى بالنسبة إلى النصّ كما يصلنا؟

المشكلات اللغوية وفقه اللغوية لا تُعَدّ ولا تُحصى، وهي على قدر من الصعوبة، لكنّا نحتاج إلى أن نعرف، في آنٍ، الكثافات الجمالية لأنواع معينة من الموسيقى والرقص والإيماء والشعائر، على المستوى المحلي كما على المستوى الهندي ككلّ؛ أنثروبولوجيا أنواع معينة من التلاوة والتعبير؛ التاريخ الاجتماعي

لأنواع معينة من الاعتقاد؛ أنساب المعابد، الرياضيات، الجماعات، الحجيج؛ اقتصاد الماديات الخشن الذي نشأت منه ضروب معينة من الصور والعناوين، وبعض أشكال التعبير عن الحزن أو الفرح التي تصلنا الآن باعتبارها شكلًا جماليًا في المقام الأول: ولأننا نشعر، نحن ذريّة الثقافة الأوسع، بقوة كثير منها، غالبًا ما نحسب خطأً، ومن دون اكتراث، أننا نعرف أصولها، وكامل طيف قواها ومعانيها، وما كانت عليه في الماضي أو قد تكون عليه الآن في مواقع أخرى للطبقة والجماعة حتى في أيامنا هذه. وأوضح خطأً يقع فيه العقل النقديّ الأدبيّ هو التفكير أنَّ بنية هذه النتاجات الثقافية، الوثائق الأساسية في تراثنا الأدبي، هي في الأساس كلامية، أو لغوية، وتُفهَم تاليًا على أنّها شعر، مع أنّها شعر طبعًا بالمعنى الجوهري للكلمة. لكنَّ ما أقترحه ليس أنَّ على كلٍّ منّا أن يطور هذه الضروب الأخرى من القدرات قبل أن يكون مؤهّلًا للكلام على هذا التاريخ، فهذا هراء. وإحساسي، في المقابل، هو أنَّ القدرات النقدية الأدبية وحدها لن تفيد، وأنَّ نوع العمل المطلوب لا يمكن القيام به، فرديًا وجماعيًا، إلا على نحو عابر لحدود الفروع المعرفيّة ومن خلال جهود تُخْضِع «النقد الأدبي» لطيف كامل من الفنون التعبيرية والعلوم الإنسانية.

لكنّا بحاجة إلى أن نأخذ في الحسبان أيضًا حجم ما جرى لإحساسنا بما هو الأدب وموقع إنتاجه بفعل تطور رأسمالية الطباعة التي غدت على نحو متزايد الشرط المادي المحدِّد لتطور الهند الأدبي على مدى القرنين الماضيين. وحين ننظر خلفًا إلى بعض أقوى التطورات وصولًا إلى القرن الثامن عشر، نجد أن محلّ الإنتاج الأدبي - بالنسبة إلى تلك الحركات الهائلة التي غيّرت وجه الهند في حينها - لم يكن في معظم الأحيان النخبة المدينية بل سيرورة حياة الصنائعيّة والفلاحين والنساء والشودرا، مجموعات المخالفين بمواقعهم المحفوفة بالمخاطر. ومع وصول المطابع، صار «الأدبيّ» يعني ما نراه في شكل مطبوع، وبسبب مزية الطباعة هذه في مجتمع تغلب عليه الأميّة، انزاح الوزن الاجتماعي في عملية الإنتاج الأدبي ذاتها باتجاه الطبقة المرفهة والبرجوازية الصغيرة الاختصاصية، بعيدًا عن أساليب الحفظ والنقل التي لا تنطوي على الطباعة والمرتبطة من ثمّ بأساليب للتقييم تختلف كثيرًا عن تلك التي ترتبط بها ثقافة الطباعة. كما اتّسعت

الفجوة، ضمن اللغات المحلية، بين الأشكال والمفردات الشعبية والبرجوازية الصغيرة إلى درجة أحافت فيها، بكلّ عمل ثقافي تقدمي، مشكلة إيجاد معجم للأشكال والمنطوقات يمكن أن يسدّ تلك الفجوة. وبات لا بدّ لمسألة العلاقة بين الأدائيّ الشفويّ والمطبوع - تلك العلاقة التي تُرى في وسط الثقافة الرفيعة المديني على أنها علاقة بين «الأدب» والفنون الأخرى (المسرح، في معظم الأحيان) لكنها في الأساس علاقة بين الريفيّ والمدينيّ، والشعبيّ والنخبويّ، ما يُجاز على أنه «أدب» وما لا يُجاز - من أن تُطرح بطرائق مختلفة في شأن ما هو حديث، على وجه التحديد.

لا شكّ في أنّ للإلحاح الآخر في نقاشي هنا، على ثنائية اللغات وتعددها، علاقته بحياتنا الشخصية - إذ نادرًا ما نجد هنديًا لديه أيّ قدر من الخبرة المدينية أو قرب المدينية يتدبّر أموره بلغة واحدة - لكنّ له أيضًا علاقته بالأشكال التي اتخذها جَمْعُنَا، في الماضي والحاضر. ذلك أنّ مبدأ وحدتنا - بخلاف مبدأ وحدة بلدان أوروبا الغربية، حيث كانت الحركة التاريخية التي رسخت تلك البلدان كدول قومية هي الحركة التاريخية ذاتها التي بنت أيضًا، وفي كلّ حالة، آدابها القومية - كان مبدأً حضاريًا وتاريخيًا لقرون كثيرة قبل أن يُحتوى في الشكل القوميّ، ولذلك يجد أدب الهند «القومي» مبدأ وحدته لا في التوحيد اللغوي بل في المرتكزات الحضارية والروح الثقافية، وتاليًا في تاريخ الحركات «الأدبية» بل وأشكال التأليف التي اجتازت الحدود الجغرافية والاختلافات اللغوية جيئة وذهابًا. وفي هذا الصدد، فإن الاختلاف الملحوظ في الثقافة السياسية الهندية عن الثقافة الأوروبية هو أن المرحلة التي أقامت فيها رأسمالية الطباعة سلطتها في الهند هي بالضبط المرحلة التي انتشرت فيها القومية متعددة اللغات المناهضة للاستعمار من أقصى البلاد إلى أقصاها؛ وحتى الانقسامات التي انطوت عليها تلك القومية - على أسس دينية وطائفية وطبقية - كانت هي ذاتها متعددة اللغات. وكانت هذه الحضارة حضارةً مركبة على وجه التحديد إلى درجة أنها امتلكت، في الميدان الثقافي، تاريخًا لافتًا من وحدةٍ أساسية في بنى الشعور، إنّما مع تنوع كبير في أشكال الاعتقاد والنطق، استطاعت من ثمّ أن ترتحل من خلال المجموعات اللغوية وعبرها. وقد اتّخذت الشدائد التي عصفت بهذه الوحدة في الماضي وربما

تعصف بها في المستقبل أشكالًا كثيرة، لكنها لم تكن قطّ لغوية على وجه الحصر، أو حتى في الأغلب. تعدد اللغات هو السمة الأساسية لهذه الحضارة، هذه الأمّة، هذا الأدب، وبنية وحدتها أقلّ قابلية للقياس الكمي الوضعيّ مما هو في أوروبا أو فروعها في أميركا الشمالية. ويمكن أن أضيف أنّ الهند لا تتفرد في أي حال من الأحوال بهذه السمة، سمة الوحدات المهلهلة والمتنوعة، إذ توجد على نحوٍ جليّ في كثير من البلدان الآسيوية والأفريقية الأخرى، لكن مقدار التناول الذي تحتاج إليه هذه الحقيقة هنا هو مقدار غير مسبوق في التاريخ.

3

ثمّة بلا شكّ تلك الفكرة التي لا جدال فيها عمومًا ومفادها وجود «أدبٍ هنديّ»، سواء أكان قابلًا للتعريف والقياس على أساس أجناسه أم سواها أم لم يكن، أدبٌ تقوم وحدته على الأصول القومية المشتركة لمؤلّفيه والروح الحضارية المشتركة للشعب الهندي. وهذا ليس أفضل ولا أسوأ من الطريقة التي عادةً ما تُعرَّف بها الآداب القومية، على الرغم من أنّ العمق الحضاري في هذه الحالة أبعد بكثير منه في معظم الحالات الأخرى، وعلى الرغم من أنّ معرفتنا الفعلية أو فهمنا لهذه الوحدة، في ما يتعلّق بـ «الأدب»، لا يزالان مبهمين إلى هذا الحدّ أو ذاك. وكثيرٌ من هذه الثغرات في معرفتنا هي نتائج حتمية للنقص الفادح في ما بقي من دلائل، أو للقصور الحتمي الذي يَسِمُ تقليدًا في التأريخ الأدبي لا يزال في قيد التطور. وهذه شروط مادية لا بدّ من تقبّلها. لكنّ ما يثير القلق هو أنّ كثيرًا من البحث الموجود والجاري يبدو محكومًا بأيديولوجيا النصّ الأدبي بوصفه موضوعًا جماليًا مستقلًا - مُعْتَمَدًا ومكرَّسًا على طريقة النقد الجديد من ناحية، وروحيًا على غرار الأيقونات من ناحية أخرى - وبأيديولوجيا الأدب بوصفه كنزًا، بل معبدًا لمثل هذه الأشياء. وتواريخ الآداب واللغات التي اعتادت أكاديمية ساهيتيا إصدارها من حين إلى آخر، من الآسامية إلى التيلوجو، هي أعاجيب استقلال النصوص والأجناس والمراحل والتشكيلات اللغوية هذا، بل استقلال «الأدب»، في معظم الوقت، عمّا هو غير أدبيّ. ولدينا، ضمن هذا الإطار العريض، طريقتان مختلفتان في الأقل لرسم حدود هذا الأدب.

تعمد الطريقة التقليدية بين هاتين الطريقتين، وهي الطريقة التي صمدت طويلًا، إلى الإعلاء من شأن النصوص الكلاسيكية ثم تلحق بها اختيارًا انتقائيًا لقلّة من النصوص القروسطية والحديثة، مسبغةً عليها اعتمادًا وتكريسًا واسعين، مع إيلاء أقلّ الاهتمام بما قد يكون من علاقة بين النصّ المعتمَد، وشبكات الإنتاج الأدبي الواسعة والغامضة وأسسها الاجتماعية. وما يبدو في معظم الأحيان على أنّه يمسك بهذا المُعتمَد ويبقيه معًا هو تفضيلٌ للدين والميتافيزيقيا على نحوٍ يستقطر هَنْدنة أساسيةً ما، بصورةٍ عابرةٍ للتاريخ، وعلى هيئة روح متواصلة. وهذا الإعلاء من شأن القديم والاقتباس الوافر من الكلاسيكيات السنسكريتية بوصفها ذخيرة «الأدب الهندي» الفريدة لا يقتصر على أولئك المستشرقين (الألمان غالبًا)، من فيلهلم فون شليغل إلى موريس فينترنيتز، الذين أدوا دورًا رئيسًا في بناء المقولة في المقام الأول[10]، بل نجده أيضًا في كامل بهائه لدى قوميين أسطوريين مثل أوروبيندو غوش[11]. وكان فينترنيتز قد كرّس واحدًا من مجلدات تاريخه الثلاثة للكلاسيكيات البوذية والجاينية الباكرة، حيث بات ذلك الإلحاح على السنسكريتية أقلّ حصريّة، لكن المهم أنّ «الأدب الهندي» ظلّ يعني بالنسبة إليه، في العقود الأولى من القرن العشرين، عالمًا مكوّنًا في معظمه من النصوص الفيدية والسنسكريتية والدينية والميتافيزيقية في شمال الهند القديمة[12]. ويبدو أنّ أدب التاميل لم يُثِر اهتمام تقليد النصّيّة الرفيعة الاستشراقي هذا، على الرغم من قِدَمه، ربما بسبب التحيّز الشمالي/السنسكريتي المتأصّل في البناء الفقه اللغوي الهندو - آري، وربما بسبب التأخر في توفّر المختارات السانجامية حتى في التاميلية المطبوعة، وربما بسبب علمانية التقاليد الشعرية السانجامية ودنيويتها

---

(10) ربما كان شليغل أوّل باحث يستخدم مصطلح «الأدب الهندي»، في عام 1823، وهو يعني به السنسكريتي. أمّا الدراسة الكلاسيكية المسهبة القائمة على هذه المطابقة بين «الهنديّ» والسنسكريتي فهي: Albrecht Weber, *The History of Indian Literature*, John Mann and Theodor Zachariae (trans.) (London: Kegan Paul and Trench; Trübner and Co., 1978) (original German, 1852; 1875).

(11) Aurobindo Ghosh, *In Defence of Indian Culture* (New York: Sri Aurobindo Library, 1953).

(12) بدأ ظهور الترجمة الإنكليزية لكتاب موريس فينترنيتز (Maurice Winternitz) الموسوم *A History of Indian Literature* (تاريخ الأدب الهندي) في كلكوتا في عام 1926 واكتمل بعد ذلك بأربعين سنة، في دلهي عام 1966، لدى Motilal Banarsidas، الناشرون البارزون للأعمال التي تدور في فلك الدراسات الهندية. وكان قد ظهر في الأصل بالألمانية في ثلاثة مجلدات نُشرت في الأعوام 1917 و1920 و1922 على التوالي.

التي لا تروق لهذا النوع من العقل الذي يعتبر أنَّ السمة البارزة في التقليد الهندي هي روحانيته المزعومة. وبالطبع، لم يكن من الممكن لفينترنيتز، في الربع الأول من القرن العشرين مع دخول القومية البرجوازية إلى الهند، أن يتجاهل تمامًا واقعةً واضحةً مثل استمرار الهند في امتلاك تاريخ بعد القرن السابع أيضًا، فظهرت في كتابه تلك التطورات اللاحقة، التي تتوزّع على نحو ألف وخمسمئة سنة وعشرات اللغات، في ملحق مقتضب.

لا شكّ في أنَّ هذه الطرائق الاستشراقية في الإعلاء من شأن التراث القديم إعلاءً تامًا على حساب التراث اللاحق تبقى غامضةً للغاية بل وقمعيّة، كما ستشير تعليقاتي اللاحقة، علاوةً على كونها لاتاريخية إلى أبعد الحدود. لكنه يجدر بنا أن نلاحظ، أنَّ هذا الإلحاح كان، على الرغم من ذلك، متفوّقًا وأشدّ خصوبة بما لا يُقاس من مواقف ماكولي الاستعمارية الحداثية، في إعلانه الشهير أنّه لم يقع قطّ على «واحد بينهم [أي بين المستشرقين] ينكر أنَّ رفًا واحدًا في مكتبة أوروبية حسنة يعادل الأدب المحلي في الهند والجزيرة العربية بأسره»، وذلك قبل أن يختتم قائلًا إنه سوف يوقف في الحال طباعة الكتب العربية والسنسكريتية[13]. والمفارقة في هذا القول لا تقتصر على خطأه الشنيع في الحطّ من قيمة تلك التراثات والنصوص، بل تتعدّى ذلك إلى إساءتها الفادحة تمثيل وجهة النظر الاستشراقية التي أصرّت كثيرًا على طباعة تلك النصوص ذاتها وإعادة طباعته وترجمتها ودراستها ووضعها على أرفف أيّ «مكتبة أوروبية حسنة». وكان وليام جونز[14] قد عبّر، بالقدر ذاته من التضخيم البلاغي، عن الموقف الاستشراقي الأصلي، المتعارض تمامًا مع موقف ماكولي، في خطابه إلى الجمعية الآسيوية البنغالية في عام 1776: «اللغة السنسكريتية، مهما يكن قدمها، ذات بنية رائعة، أكثر كمالًا من اليونانية، أكثر وفرة من اللاتينية، وأكثر صقلًا وتأنقًا من كليهما».

---

(13) من الواضح أننا أخذنا ما يقوله ماكولي هنا من تقريره لعام 1835 الذي كثيرًا ما استُنسخ. يُنظر الفصل السادس من هذا الكتاب لمزيد من التعليقات على التميز الأساسي بين المشاريع الاستشراقية والحداثية ضمن الديناميَّة الاستعمارية.

(14) وليام جونز (Sir William Jones) (1746-1794)، فقيه لغة بريطاني، اشتهر خصوصًا بأطروحته وجود علاقة بين اللغات الأوروبية والهندية التي عُرفت لاحقًا باسم اللغات الهندو - أوروبية. كان على علاقة وثيقة بفورت وليام كوليج وبالجمعية الآسيوية في البنغال. (المترجم)

صحيحٌ، بالطبع، أنّ في عمل جونز الكثير مما يبيّن السبل الكثيرة التي حرف بها الاستعمار، داخل أوروبا وفي غير مكان من العالم، تلك النظرة الكونيّة والطموح الإنسانوي في الاتجاهات التنويرية الأفضل التي غالبًا ما تبرز لدى كتّاب مثل فيكو، كما في زعمه أنّه «لا بدّ من أن يكون من طبيعة المؤسسات البشرية وجود لغة عقلية مشتركة بين جميع الأمم، تلتقط على نحوٍ موحَّد كنه الأشياء المعقولة في الحياة الاجتماعية الإنسانية وتعبّر عنه بالتعديلات المتنوعة الكثيرة بقدر تنوّع هذه الأشياء ذاتها وكثرتها»[15]. وكان ماكولي، في السياق الهندي، مثالًا معتمَدًا ومكرّسًا على النقض الاستعماري لهذا الجانب الكونيّ من مشروع التنوير. وغالبًا ما كان البحث الاستشراقي مصطبغًا بذلك النقض ذاته - إذ اتّخذ من المؤسسة الاستعمارية، خلال قدر كبير من مسيرته، موقعًا لإعادة إنتاجه - لكنّ من الحماقة أن ننكر أنّ هناك أيضًا جوانب في هذا العمل الاستشراقي على السنسكريتية تحمل أثر تطلعات التنوير الكونيّة. وكثير من ذلك البحث ممزّق، في متنه النصّي، بين ضغوط المركزية الأوروبية الاستعماريّة وضغوط الإنسانوية والعقلانية الكونية المتصارعة، كما هو ممزّق، بطرائق أكثر تعقيدًا بكثير، بين الحداثة الاستعمارية والاتجاهات الظلامية التي غالبًا ما تداخلت فيها الرومانسية الأوروبية مع البراهمنية الهندية. ولا يمكن أيضًا إنكار أنّ المستشرقين، بجمعهم تلك المواد النصّية من السنسكريتية، لمّوا شتات نصوص كانت مبعثرة أشد التبعثر ووفّروها للمجال العام، بعد أن كانت في الأغلب ملكًا مقدسًا لشتى الجماعات الطائفية، وبذلك قاموا بمهمتي الجمع والنشر اللتين نادرًا ما كانت تريدهما تلك الجماعات. وظلّ الطابع البراهمني والتحيز الميتافيزيقي (القروسطي، إذ أنّ قدرًا كبيرًا من الرومانسية ذاتها غالبًا ما جذبته القروسطية) قويًا في متن ذلك البحث، لكنه من الصحيح أيضًا أنّ الباحث الاستشراقيّ، بنقله تلك النصوص إلى بعض اللغات الحديثة - وإن تكن أوروبيّة - قام بدور مفيد في تحريرها، ولو جزئيًا، من الربقة الطائفية والدينية وإتاحتها أمام تمحيص الإنتلجنسيا الحديثة والعلمانية والنقدية، بصرف النظر عن الأغلفة التي غلّفها بها.

(15) Giambattista Vico, *The New Science*, Unabridged Translation of the Third Edition (1744), Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (trans.), Revised and Expanded Paperback Edition (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984).

يمكن الآن رفع الضرر الذي كثيرًا ما ألحقه الاستشراق من خلال بحثٍ أفضل، إذا ما قمنا، وحين نقوم، نحن أنفسنا بإنتاج مثل هذا البحث، لكنَّ البحث الاستشراقي بذاته لا يمكن اطّراحه بوصفه ضربًا من سوء النيّة، إلا بقدر ما يمكن أن نطّرح أولى الترجمات الفارسية لبعض تلك النصوص ذاتها لأنها جرت في ظلّ ملوك مسلمين بلغة «أجنبية»[16]. والحال، إنَّ ترجمة كثير من تلك النصوص السنسكريتية ذاتها إلى كثير من اللغات الهندية الحديثة أدّت دورًا كبيرًا في سيرورة تمتين هذه اللغات أيضًا، على الرغم من أنَّ ترجمات النصوص المسيحية التي أُنجزَت في ظلّ الإرساليات التبشيرية الأوروبية تلقى من الإلحاح في تأريخنا الأدبي قدرًا أكبر بكثير. وسوف تؤسّس دراسةُ تراثات الترجمة المختلفة هذه - بالفارسية في ظلّ المغول، وبالإنكليزية والألمانية خلال المرحلة البريطانية، وبلغات الهند الحديثة من مواقع كثيرة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين - مجالًا مهمًا للمقارنة في دراسة الأدب الهندي، ولعلّها تُظهر نقاط ضعف البحث الاستشراقي فضلًا عن نقاط قوته بطرائق قمعتها المناقشات المعاصرة.

أكّد عدد وافٍ من الكتّاب المعاصرين عدم كفاية الأنموذج الذي طرحه استشراق القرن التاسع عشر لسرد تاريخ الأدب الهندي[17]، لكن انتقاد ذلك الأنموذج يبقى مقتصرًا، كقاعدة عامة، على الاعتراض المتوقَّع الذي مفاده أنه يتجاهل التطورات اللاحقة في الأدب الهندي. أمّا طرائق القراءة والاختيار والإلحاح الاستشراقية الفعلية فلا تكاد تُستَجْوَب قطّ، كما أنّه ليس من الشائع أيضًا تحدي الشبكة الأيديولوجية التي تفسّر تجميع ذلك النوع بعينه من السرد الذي يساهم هو ذاته مساهمة كبيرة في خلق معتمَد مكرَّس واحد من النصوص

(16) من الحسن أن نلاحظ هنا واقعةً لا تعرفها أو تفهمها تمامًا سوى قلّة من الباحثين حتى في الهند، هي أنَّ عمل الكتابة والترجمة بالفارسية في الهند كان واسع الانتشار على مدى قرون كثيرة، وغالبًا ما كانت تقوم به الطوائف المدرسية من البراهمن والكايستا (الكتبة)، حيث برز إلى الوجود شكلٌ مميّز من الفارسية، متمايز أشدّ التمايز غالبًا من التطور الإيراني، يُشار إليه عمومًا باسم «الهندية المسبوكة»، أي المنقّاة والمصقولة، مع دلالات ضمنية تشير إلى ذلك التفوق الطبقي الأساس ذاته وذلك «الصقل» ذاته المتأصل في كلمة «سنسكريتيّة» ذاتها، ما يميزها من لغات البراكريت والأبرانشا الأقلّ «سبكًا».

(17) يُنظر، على سبيل المثال، سبير كومار وسجيت موخرجي وأماشكار جوشي، على نحو ما جرى اقتباسهم في الهامشين (22) و(23) في ما يلي.

الأدبية والدينية. ذلك أنَّ اللحظة التاريخية التي برزت فيها فكرة «الأدب الهندي» المحددة هذه إلى حيّز الوجود هي أيضًا اللحظة ذاتها التي جُمِعَ فيها نوعٌ معتمَد مكرَّس من «الهندوسية» («الهندوسية المشتركة»، بحسب تعبير روميلا ثابار الموحي) على غرار الديانات السامية إلى هذا الحدّ أو ذاك، مع تصورات عن معتقدات موحّدة، ونصوص معتمدة مكرّسة، وتقاليد نبويّة، ومؤسسات كهنوتية، ومتون من الوصايا المبتوتة، وسوى ذلك. كانت التداخلات في اصطناع المعتمد المكرَّس الأدبي والمعتمد المكرَّس الديني كثيفة، كما هو واضح في مختارات «الأدب الهندي» و«التراث الهندي» و«الديانة الهندوسية» التي ينحو قدر كبير من محتوياتها، ولا سيما تلك التي يُلِحّ عليها أشدّ الإلحاح، إلى أن يكون هو نفسه، مع فارقٍ هو أنَّ النوعين الأولين من المختارات يفسح المجال لبعض المحتويات «الإسلاميّة» للعهد «الإسلاميّ» وما بعده. ولقد تفاعل في بناء هذا المعتمد المكرَّس الأدبي الديني المتداخل، عمل المستشرق ذاته مع طموحات كثير من الإصلاحيين والإحيائيين الهندوس أيضًا، مع خفوت مطّرد في وضوح التمييز بين الإصلاحيّة والإحيائيّة في معظم الحالات.

ألحّ أوروبيندو بإسهاب - في كتابه **أسس الثقافة الهندية** - على فكرة أنَّ **المهابهاراتا** ورامايانا فالميكي ومسرحيات كاليداسا (هذه الأخيرة أقلّ من الأولين بكثير) تشكّل ما يكفي من جوهر الأدب الهندي واختلافه ومأثرته، الأمر الذي يفترض هذا التضييق في الاعتماد والتكريس وهذا التداخل الكبير بين الأدبيّ والدينيّ؛ ذلك أنَّ ما يلحّ عليه أوروبيندو بكلّ قوة، على طريقة كثير من التقاليد النخبويّة، وبصرف النظر عن بعض التعليقات العامة على الواقعية السردية، هو على وجه التحديد ما في هذه الأعمال من عظمة ميتافيزيقية وخلود روحاني. وهذا ما يعلي عندئذٍ من شأن ضروب معينة من القراءة ولا يجيز أخرى. ويمكن حينها للنصّ المعتمَد والمكرَّس دينيًا أن يُقرأ، بصورة مميزة، على أنّه «أدب» في المقام الأول بسبب رِفْعَتِهِ إنّما ليس بالمعنى الحديث الذي للكتابة العلمانية أو المدنّسة؛ إذ لا يقتصر الأمر على الإعلاء من شأن **البهاغافاد غيتا** فوق غيرها من النصوص المقدسة (غيتا) الأخرى الموجودة في تراث **المهابهاراتا** ذاته، بل يتعدّاه إلى أنَّ رفعتها بوصفها «أدبًا» يُؤطّرها تفوّقها بوصفها ميتافيزيقا ذلك التأطير التام فلا يمكن أن تُقرأ بالعلاقة مع شروط إنتاجها العلمانية، ولا باعتبارها نصًا أيديولوجيًا

تتمثّل مهمته الرئيسة في تقديم حلّ خيالي لصراعات واقعية في الميادين المادية، العلمانية، العائلية. وفي هذا التداخل بين الأدبيّ والمقدَّس، تغدو حتى القراءة السديدة للشقوق والثغرات الموجودة في ميتافيزيقاها شكلًا من القراءة أدنى وليس كافرًا أو غير دينيّ فحسب. هكذا تُغْمَر المهابهاراتا برمّتها بالقداسة باتّساع حلقة استنطاقها، وتغدو، في الوقت ذاته، وعلى مدى فترة من الزمن، الملحمة المكوِّنة لأمّةٍ ولأدبها، ويانشام فيدا (فيدا خامسة، بعد النصوص الفيدية الأربعة الحقّة) كما تعلن عن نفسها، ومشهدًا تلفزيونيًا صارخًا من العنف الفائق والفنّ الشعبي، علاوةً على كونه بنية اعتقاديّة ونصًّا مرجعيًا لـ «هَنْدنة» حزب بهاراتيا جاناتا[18] - الذي يكثّف موكب الراث ياتراهو[19] الخاص به، بشيء من التعارض، رمزية رحلة الإله كريشنا بالعربة إلى أرجون، وتريشولا[20] الإله شيفا الذي يستخدمه لجميع الأغراض، ومختلف رحلات راما (الإله والأمير)، والحجيج القروسطي من دواركا إلى أيوديا، في ذلك التشارك الجماعي للهندوسية التي يُقال، في الأيديولوجيات الآخِرويّة من النمط المدرسيّ، إنّها جوهر الأدب الهندي.

تتمثّل ثمرة هذا التواقت في بناء الاعتمادين والتكريسين الأدبيّ والمقدّس في أنّ نوعًا من القداسة يلحق حتى بتلك النصوص القريبة المشابهة غير الأساسية كثيرًا في المعتمَد الديني ذاته، في حين يُعلى إعلاءً فريدًا من شأن المقدّس في نصوص ممزقة بين المقدَّس والمدنَّس، ويغدو ذا أهمية دائمة في إعادة بناء تواريخنا العلمانية. وتنطوي جميع القوميات الهندوسية على فكرةٍ أكّدها قدر كبير من الكتابة الاستشراقية، مفادها أنّ كامل تراث النصّوص الرفيعة في الهند وصولًا إلى الغزوات التركية - الفارسية (التي تُدعى «الإسلامية» ببساطة) إنّما يعبّر عن هندوسيةٍ ما. وفي هذه الطبعة الموسّعة التي ترفع أنواعًا معينة من الأفكار البراهمنية إلى مستوى الاعتماد والتكريس في حين تستوعب جميع الاتجاهات الثقافية الأخرى تحت سيطرتها الخاصة، تكسف البوذية والجاينية والانشقاقات

---

(18) حزب بهاراتيا جناتا (حزب الشعب) الهندي، هو أحد الحزبين السياسيين الرئيسين في الهند، إلى جانب حزب المؤتمر الهندي. تأسس في عام 1980، وهو حزب قومي هندوسي يدعو إلى سياسات اجتماعية محافظة وإلى رأسمالية السوق الحرة وسياسة خارجية مدفوعة بأجندة قومية ودفاع قومي قوي. (المترجم)

(19) موكب الراث ياتراهو مهرجان بالعربات. (المترجم)

(20) التريشولا رمح مثلث الرؤوس. (المترجم)

الكبيرة والصغيرة الأخرى مهما يكن مقدار تديّنها، وتغدو ثانويةً لكنها تُستوعَب أيضًا في عمليات التشارك الجماعيّ. وتتقدّم هذه الهيمنة الدينية من ثمّ لتطبّع القرون اللاحقة أيضًا، فتُستعاد حتى الاتجاهات الباكتيّة المتنوعة، ولحظات كثيرة من روحانيةٍ هندوسية موزّعة بين التراث الرفيع والوضيع، بين الفلسفيّ (الفيداتيّ، مثلًا) والسرديّ (الأنساب البورانيّة، مثلًا) والغنائيّ الشعبيّ (الباكتي، مثلًا)، لكنها تبقى الشيء ذاته في الأساس. وعندئذٍ تعمد الكتابات الأدبية والثقافية التي تتناول وثائق الاعتماد والتكريس الرفيعة تلك إلى تكرار طرائقَ الجماليات الأدبية والفكر التأمّليّ في فصل الوثائق عن مواقعها التاريخية والظروف المحددة لإنتاجها، بغية التفكّر فيها كلحظات منفصلة تنطلق فيها الروح الهندية لتُبهِج الحواس وتثقّف العقل وتروّ يتوق الروح الدائم إلى ميتافيزيقا متوانية فاترة العزيمة. ولا نجد جهدًا متواصلًا لإزالة هذا الضباب إلا في المدرسة المادية للتأريخ الهندي الحديث، وفي كتابات قدّمها مؤرّخون مهتمون بالهند القديمة تحت تأثير هذه المدرسة.

4

الطبعة الأخرى، الأَرْصَن نسبيًا، من «الأدب الهندي» هي تلك المؤلَّفة من تراثات أدبيّة لغويّة منفصلة، حيث تُفرَض كلمة «هنديّ» على نصوص متنوعة مستمَدَّة من مراحل مختلفة لتطور اللغات الدوغرية والبنغالية والماراثية، على نحوٍ يشبه كثيرًا المسارعة إلى اعتبار أيّ شيء يُكتَب في أيّ ركن من أفريقيا «أدبًا أفريقيًا». وفي التجليات المعتادة لهذه الطبعة الأخيرة، تبدو وحدة الموضوع المسمّى «الأدب الهندي» ثمرةً للجغرافيا والدولة القومية. ومع ذلك، فإنّ لها، في أفضل حالاتها، أهمية كبيرة، حتى لو اقتصر ذلك على جمعها وثائق لغات الهند وآدابها المختلفة وتواريخها الأدبيّة، إذ صار من الممكن تفحّص تداخلاتها وتناولها على نحوٍ تاريخي، إذا أردنا أن نرى على الإطلاق ما إذا كانت تشكّل إضافةً أم لا إلى تاريخ موحّد، مهما يكن تنوّع وحداته المكوِّنة. بعبارة أخرى، لا سبيل إلى تحصيل معرفةٍ بالوحدة إلا بالمرور بالمنهج المقارن. ولذلك، فإنّ القيمة التجريبية لهذا العمل هائلة. لكن ما هو غائب هو الإحساس بأنّ التحوّل من ماراثيّ أو بنغالي أو أوردي إلى «هندي» هو تحوّل كمّي ونوعي، وأنّ التحوّل من الكمّ إلى النوع، من الحشد إلى التنظيم، يتطلب ضروبًا مختلفة تمامًا من أجهزة السرد المفهومية ومبادئه النظرية.

من الممكن، على سبيل المقارنة، أن نتكلّم على أدب أوروبي، مثلًا، لأنَّ الجامعات الأوروبية لا تني تنتج أعدادًا كبيرة من المفكّرين وتعيد إنتاجهم، يتقن كلّ واحد منهم عددًا من اللغات الأوروبية، ويمكنهم معًا، من خلال شبكة معقدة من التبادلات النصّية، أن ينتجوا متنًا موحّدًا من المعرفة بالإنتاج الأدبي في التشكيلات اللغوية المختلفة في أوروبا، لتلحق بذلك، من ثمَّ، صناعة ترجمةٍ رشيقة، ذهابًا وإيابًا. هذه البنى المؤسّسية هي السبب في وجود شيء يُسمّى «الأدب الأوروبي»، بمنظومة إقصاءاته وتنضّداته الخاصة، بوصفه فرعًا معرفيًا مقارنًا وموضوعَ معرفةٍ نقدية موحّدًا على حدٍّ سواء. وعجزنا عن الأمل في أن نضاهي المدى الذي تبلغه مثل هذه المؤسسات في البلدان الرأسمالية المتقدمة مرتبطٌ بلا شكّ بندرة الموارد. لكننا لسنا بحاجة إلى تكرار الإجراءات المعتمدة التي اتّخذها المقارنون المشهورون في أوروبا، مثل كورتيوس أو سبيتزر، أو العنصريات المركزية الإثنية التي أدّت دورًا أساسيًا في بناء فرادة أوروبية كتلك التي يفسّرها المذهب المقارن بطريقة إمبراطورية رفيعة. والحال، إنّ الحدود الثقافية الماضية والحاضرة للهند ليست واضحة كثيرًا. والحركة بين الهند وجيرانها في كلٍّ من غرب آسيا وشرقها هي أكثر تعقيدًا بما لا يُقاس مما تشير إليه إشكالية إضفاء الأَرْيَنَة، أو الإسلام، أو القبائل والجيوش الغازية؛ إذ يبيّن تاريخ البوذية وحدها أنَّ هجرة الأفكار والشعوب اتخذت وجهات وأشكال شتّى. وحتى في الإطار الأضيق للأدب السردي في القرن العشرين، كانت التأثيرات الروسية والفرنسية أساسية تمامًا كالتأثيرات الاستعمارية البريطانية. وبالطبع، فإنَّ الدوافع الكبرى وراء إنتاجنا الثقافي الذي نسمّيه على نحوٍ فضفاض «الأدبيّ» هو دافعٌ مناهضٌ للاستعمار. المسألة، بعبارة أخرى، ليست تكرار الأيديولوجيات والإجراءات الأوروبية.

لكنَّ افتقار مؤسساتنا القائمة والمتكاثرة إلى أيّ قدر من البناء اللازم لإنتاج معرفة مقارنة بآداب الهند المختلفة هو في رأيي تشوّه بنيويّ، بالنظر إلى تعدديتنا اللغوية. وينعكس هذا التشوّه في التخلّف المؤسسي الذي يعانيه الأدب الهندي بوصفه فرعًا علميًا، الأمر الذي ينعكس بدوره في الغموض النسبي الذي يسم أقسام أدب المقارن التي تركز على الأدب الهندي ككلّ، قياسًا بحجم أقسام

الإنكليزية وعددها وهيبتها. وأنا أعلم، بالطبع، أنّ هناك أفرادًا - موهوبين وذوي عزيمة - سعوا إلى القيام بهذا النوع من العمل، إمّا بمفردهم وإمّا بدعم مؤسسي ضئيل، وإمّا من خلال شبكات معارضة. وأعلم أيضًا أنّ هناك بعض الأقسام الجامعية والمعاهد التي تُحْدَث فيها بعض الخدوش. لكنّ ما أستكشفه هنا هو أنّ أقسام الأدب في جامعاتنا ما عاد تنظيمها على نحوٍ جوهريّ، وأنّه ليس هناك معاهد أكثر تقدمًا وأحسن تمويلًا لهذا الغرض، حيث يمكن أن يقوم بهذا الضرب من العمل لا بعض الأفراد المخلصين فحسب بل صنف بكامله من الإنتلجنسيا جديدة الطراز متمرّسة ومدعومة مؤسسيًا يمكنها من ثمّ أن تقدم لنا معرفةً بهذا الشيء المبهم المسمّى «الأدب الهندي». وعلى الرغم من افتقارنا إلى أيّ شبكة وطنية النطاق من هذه المؤسسات، يمكن أن نؤكّد مقولة «الأدب الهندي» بوصفها لازمة ضرورية لوحدة شعوبنا الحضارية الفعلية، أو عاقبة لما تفرضه مركزية الدولة القومية الحديثة من ضرورات فعلية بالمثل، لكن معرفتنا بالشيء ذاته، «الأدب الهندي» - تكوّنه التاريخي وتركيبه من حيث الأجناس، تداخلاته اللغوية، ممارساتها الموحَّدَة والموحَّدَة المفترَضة - تبقى قليلة نسبيًا.

ليس الأمر أننا نفتقر تمامًا إلى إحساسٍ أشدّ تعقيدًا بمشكلة الوحدة/ التنوع هذه، أو بالحاجة إلى منهج مقارن لقراءة مرحلةٍ ما وجنسٍ ما على نطاق هنديّ واسع قدر الإمكان[21]. وتبحّر سيسير كومار داس وثقته، وكذلك أيضًا رصانته وتواضعه، في مسحه المفصل للأدب الهندي الحديث[22]، هو مثال يُحتذى ويُعتدّ به على هذا الصعيد. وهو يقدّم ملاحظتين بدئيتين. أولاهما أنّ المجلد الأخير، الخاص بالمرحلة الحديثة (1800-1910)، أُنجز أولًا لأنّ العمل

(21) يُنظر: Meenakshi Mukherjee, *Realism and Reality: The Novel and Society in India* (New Delhi: Oxford University Press, 1985).

حيث تجد محاولة لتحديد لحظة ظهور الرواية الحديثة على أساس مجموعة أساسية من المواضيع التي نجدها في مختلف لغات الهند. ويُنظر مثالًا على الشكلانية المتعلقة بالمواضيع: Satendra Singh, «Towards a Concept of the Indian Novel: A Thematic Construct,» in: Amiya Dev and Sisir Kumar Das (eds.), *Comparative Literature: Theory and Practice* (New Delhi: Allied Publishers,1989).

(22) Sisir Kumar Das, *A History of Indian Literature*, vol. VIII (New Delhi: Sahitya Akademi, 1990).

على المراحل الأخرى أصعب بكثير. لكنّه يشير أيضًا إلى أنَّ الحالة الراهنة لمعرفتنا الجمعية برمّتها لا تسمح، حتى لباحث موسوعي مثله - سبق أن تلقّى دعمًا مؤسسيًا وعاونه فريق كامل - بأكثر من وضع تسلسل زمني شامل ورسم خريطة للاتجاهات الرئيسة، حتى بالنسبة إلى مرحلة بهذا القرب. أمّا التاريخ التحليلي على أيّ نطاق شامل فلا يمكن القيام به إلا في المستقبل، كما يقول. والعمل على المراحل السابقة أشدّ صعوبة نسبيًا، حيث لم تقم الطباعة آنذاك بأيّ دور في تداول النصوص ما يجعل حتى تحديد التواريخ الدقيقة أمرًا عسيرًا، ناهيك بمهمة الترتيب والجمع. هل يمكننا، إذًا، في حالة معرفتنا الراهنة، أن نتكلم حقًا على «أدب هندي» بوصفه موضوعًا موجودًا بالفعل، ومتاحًا للتنظير؟ يبدو أنَّ ملاحظات سيسير كومار الثاقبة تشير إلى إمكان القيام الأكيد بمختلف ضروب التوصيف، وإلى أنَّ التأمّل النظري في مجالات محددة بعينها يمكن أن يكون مثمرًا كثيرًا، لكن الحالة الراهنة لمعارفنا التجريبية لا تضمن تنظيرًا موثوقًا على نطاق بالغ الاتساع[23]. ويمكن، إذًا، أن نجازف بتعميم مفاده أنَّ المهمّة الأصعب لم تكد تبدأ، تلك المهمّة المتمثلة في جمع تاريخ لـ «أدب هندي» لا يستمد معنى وحدته من ميتافيزيقا عابرة للتاريخ ولا من إقليمية الدولة القومية القائمة، وليس مجرد جمع لتواريخ التراثات اللغوية المختلفة، بل تتبعٌ لديالكتيك الوحدة والاختلاف، من خلال تحقيب منهجيّ للتداخل اللغوي المتعدد، وإقامة ذلك الديالكتيك على أساس تاريخ ضروب الإنتاج المادي، والصراعات الأيديولوجية، والتصورات الطبقية والطائفية والجندرية المتنافسة، والاعتداءات النخبوية والمقاومات الشعبية، وتداخلات المعاجم الثقافية والأجناس الأدائية، وتواريخ الشفوية والكتابة والطباعة. فلا مجال لأن يكون الأمر خلاف ذلك.

---

(23) بين الكتابات العميقة عن المقاربة المفهومية الرامية إلى تحديد معنى متكامل لـ «الأدب الهنديّ»، بوصفه متميّزًا من معنى المقارنة بين تشكيلات أدبية لغوية منفصلة في شبه القارة، يُنظر على نحوٍ خاص: Umashankar Joshi, *The Idea of Indian Literature* (New Delhi: Sahitya Akademi, 1990); Suniti Kumar Chatterjee, *Language and Literature of Modern India* (Calcutta: Bengal Publishers, 1963), and Sujit Mukherjee, *Toward a Literary History of India*, Occasional Papers (Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1975).

ينبع جزءٌ من المشكلة، بطبيعة الحال، من آثار البحث الإمبريالي المتبقية، وأجهزة التعليم التي حدّد بنيتها الاستعمار، والقواعد الاستعمارية فيرسم خريطة تاريخنا، في الميادين الثقافية كما في الميادين السياسية. والعواقب التي تركها على فرع التأريخ ذلك التحقيب الاستعماري الذي قسم التاريخ الهندي إلى ما يُسمّى العهد الهندوسي والعهد الإسلامي والعهد البريطاني هي عواقب معروفة بما فيه الكفاية، فضلًا عمّا نجم عن ذلك من توهان الوعي بشكل عام، على المستويين النخبويّ والشعبيّ. ويلحّ أفضل مؤرّخينا أيضًا على أنّ مجرد تغيير التسميات لتحلّ محلّ مصطلحات الكلاسيكي، والقروسطي والحديث من دون أن تغيّر المعنى الذي أراده جيمس مِلْ[24] لهذا التحقيب لا يساعد حقًا، على الرغم من أنّه يخفف من طائفية هذه الإجراءات. وكان هذا النمط من التحقيب قد تعزّز، في المجال الثقافي، بالانشغال الاستعماري بالنصوص الرفيعة، وآليات المركزية الملكية والإمبراطورية، واللغات المسيطرة، في كلا المجالين الديني والمادي. وأدّى هذا الانشغال - بصورة طبيعية، إذا جاز القول - إلى الإعلاء من شأن النصوص الفيدية والسنسكريتية بالنسبة إلى العهد الهندوسي/ الكلاسيكي، والنصوص الفارسية والمغولية بالنسبة إلى العهد الإسلامي/ القروسطي، وأهمّ النصوص الإنكليزية بالنسبة إلى العهد البريطاني/ الحديث. كان هذا هو العالم المفهومي الذي جُمِّعَت فيه أجهزة البحث والتعليم الاستعمارية أول مرّة، كما تبيّن بوضوح مسيرة وليم جونز أو كامل التاريخ المعقد الممتد من تأسيس فورت وليام كوليج في عام 1800 إلى تأسيس الجامعات الحديثة الثلاث الأولى في 1857 - 1858، وبينهما تقرير ماكولي لعام 1835. لكنّ الإحكام الفعلي للمجتمع الاستعماري كان متناقضًا، وسرعان ما سيكتشف كلّ من المبشّر المسيحي والموظّف الاستعماري أنه لا السنسكريتية ولا الفارسية ولا حتى الإنكليزية يمكن أن تعمل في ذلك

---

(24) الإشارة هنا هي إلى التحقيب الذي وضعه لتاريخ الهند المؤرّخ والاقتصادي والمنظّر السياسي والفيلسوف جيمس مل (1773-1836) في كتابه الشهير تاريخ الهند البريطانية الذي انطوى على نبذ وشجب كاملين للثقافة والحضارة الهنديتين. (المترجم)

الوقت عمل لغة مسيطرة، في إدارة النفوس والأجساد، بقدر ما كان الأمر متعلّقًا بالجماهير الهندية، أو حتى بالكتبة الاستعماريين؛ كان لا بدّ من التحدث إليهم باللغات التي يتحدثون بها هم أنفسهم، أي بما نسميه الآن «اللغات الإقليمية».

يبيّن تاريخ المطابع وشبكات التعليم الاستعماري الباكر هذه الحقيقة بما يكفي من الوضوح. وطبيعيّ أن تكون الطباعة بالإنكليزية قد حافظت على تطورها، علاوةً على الكثير الذي كان يُستورَد من إنكلترا من أجل البريطانيين أنفسهم فضلًا عن الطبقة الثالثة الهندية البازغة، لكنَّ أوّل مطبعتين، في سيرامبور وفورت وليام، أُنشئتا لطباعة مواد باللغات الهندية في المقام الأول، لكلٍّ من الهنود والأوروبيين، ويرتبط كامل تاريخ التطورات التالية التي لحقت بالمطابع في مختلف أنحاء البلاد ذلك الارتباط الذي انفصام فيه بالحاجة إلى الكتب المدرسية وغيرها من المواد التعليمية باللغات المحلية، خصوصًا تلك المواد المتعلقة بتدريس «الأدب» الإصلاحي التي باتت أساسية جدًا، في الأمد البعيد. ارتبط ذلك على نحو واضح أيضًا بتطور البنى التعليمية التي رعتها الدولة الاستعمارية والبعثات التبشيرية المسيحية والحركات الإصلاحية الهندية، وكان معظم التعليم والتثقيف فيها يجري باللغات المحلية، بصرف النظر عن ماكولي أو أي أحد آخر. وكان ثمّة تدريب متخصص على لغات الهند الكلاسيكية – السنسكريتية والفارسية وحتى العربية – في الكليات والأكاديميات الشرقية التي أُنشئت لهذا الغرض، لكنَّ معظم مثل هذا التدريب استمر من خلال مؤسسات تقليدية ودوائر خاصة التنظيم، على الرغم من أنَّ شيئًا من التعليم بهذه اللغات كان متاحًا في بعض المدارس والكليات النظامية أيضًا. وأصبحت الإنكليزية لغة التعليم العالي، ولا سيما على المستوى الجامعي؛ في حين كان التعليم العادي يجري في كلّ مكان بما اعتُبِرَ أنّه اللغة المحليّة ووُحّدَ على هذا الأساس. ولم تكن الإنكليزية تُدَرَّس على نحو حصري إلا في حفنة من المدارس العامة الحصرية للغاية. وهناك، تطور قطاعٌ رئيس من الإنتلجنسيا السائدة كان منقطعًا فعليًا عن أيّ علاقة إنتاجية مع أيّ لغة أخرى من اللغات الهندية.

توضح حقيقة أنّه لم يكن هناك أيّ معرفة بالقراءة والكتابة سوى لدى 15 في

المئة من السكّان وقت تصفية الاستعمار فشلَ هذا النظام بما فيه الكفاية، بل يمكن بمعنى ما أن نعتبر هذا الجزء المتعلّم من السكّان بكامله نوعًا من «النخبة»؛ إذ إنّ مجرد الإلمام بالقراءة والكتابة كان يفعل فعله في الحراك الاجتماعي طويل الأجل. أمّا من حيث الامتياز الطبقي الحاسم الذي يجمع بين التعليم العالي والملكية الكبيرة و/أو الدَّخل الكبير، فإنَّ «النخبة المتعلمة» الفعلية لم تكن سوى جزء بسيط من تلك الـ 15 في المئة. وبلغ التعليم الأساسي نسبًا كبيرة بين الشرائح المحرومة، ولا سيما من خلال المدارس التي أنشأتها حركات الإصلاح والجمعيات الخيرية ورجال الأعمال المحليون، ومن خلال مدارس البعثات التبشيرية بالدرجة الثانية، ولكن من خلال المدارس الحكومية أيضًا التي كانت قليلة العدد لكنها شديدة الدعم. جاء معظم السكّان المتعلمين من تلك المدارس، مع معرفة زهيدة بالإنكليزية (كافية أحيانًا، وغير كافية في معظم الأحيان، للخدمة الاستعمارية)؛ لكنهم كانوا يدرسون باللغات المحلية، ثم استُكمِل هذا التدريس المحلي بشكل كبير بتطور شبكات الطباعة المحلية. حتى كلّيات النخبة - مثل بريزيدنسي (هندوسية) في كلكوتا وإلفينستون في بومباي والكلية الحكومية في لاهور - أنتجت إنتلجنسيات ثنائية اللغة وعشرات من كتّاب البنغالية والكجراتية والماراثية والأوردية والهندية والبنجابية، وهلم جرا. أمّا بالنسبة إلى أولئك الذين تخرجوا من ضروب أخرى من الكليات، وهي الأغلبية إلى حدّ بعيد وغالبًا ما شكّلتها الحركات الإصلاحية المحلية والجمعيات الخيرية، فكانت ركائز الإنكليزية أقلّ استقرارًا. وكان هذا النظام التعليمي متوافقًا أدقّ التوافق مع نظام الإدارة الاستعمارية التي لم تكن تجري بالإنكليزية إلا في المستويات العليا حيث الكادر البريطاني منخرط مباشرةً. أما باقي تلك الإدارة فكانت تجري إمّا بثنائية لغوية، من خلال وسطاء في المستويات الوسطى، وإمّا باللغات المحلية، من خلال كادر هندي في المستويات الدنيا؛ هذا ما شكّل الجزء الأكبر من الجهاز الإداري. وفي المقابل، كان النشر أيضًا - الصحف، والمجلات، والكتب - باللغات المحليّة على نحوٍ غالب، على الرغم من أنَّ الصحافة بالإنكليزية كانت تتمتع، ولا تزال، بقدر كبير من النفوذ. هذا هو السياق الواسع الذي يجب النظر فيه إلى قضية «الأدب».

يقوم المنطق المؤسّس لتحليل الخطاب الاستعماري لدى أهمّ ممارسيه على اعتبار الإنكليزية في الهند فرضًا استعماريًا صرفًا، والأدب الإنكليزي ذاته مشروعًا مركزيًا من مشاريع الدولة الاستعمارية يرمي إلى تحقيق الرضا والقبول بها في الهند. هاتان الأطروحتان كلتاهما ليستا صحيحتين في جوهرهما. صحيحٌ بالطبع، على نحوٍ جزئيّ من الأنحاء، أنّ اللغة الإنكليزية كانت فرضًا، لكن الحقيقة الأكثر وضوحًا أنّ تاريخ النزعة الإصلاحية الهندية بكامله، من رام موهان إلى فيفيكاناند إلى السير سيّد إلى تيلاك وغاندي، ينطوي دائمًا على صلةٍ بواحدة أو اثنتين من اللغات الهندية وكفاءة فيهما، إنّما من دون أيّ رفض للإنكليزية بحدّ ذاتها؛ فجميعهم تقريبًا كانوا يريدونها، لا كلغة أدبية بل كنافذة على المعارف الأكثر تقدمًا في العالم، ولا سيما في العلوم الفيزيائية والاجتماعية، وفي التأريخ، والمجالات التقنية. حتى أقوال غاندي القومية الظلامية الأكثر تطرفًا في هند سواراج، أو الحكم الذاتي للهند (1909) - حيث يستشيط غضبًا ضد السكك الحديد بوصفها تنقل الأمراض السارية وتنتهك طهارات الطوائف المغلقة، وحيث يرفض أيضًا طيفًا كاملًا من المهن الحديثة مثل القانون والطب - تلفت النظر بغياب مدرّس الإنكليزية عنها بوصفه هدفًا للسخرية؛ ثمّة فضح محقّ لزيف الادعاء أنّ اللغة الإنكليزية متفوقة بسبب منشئها الأوروبي وأنّ الهندي الذي يتعلمها يحظى بالتفوق الاجتماعي، لكن ليس ثمة أيّ إحساس بأنّ الإنكليزية بحدّ ذاتها ليس لها مكانها المستَحَقّ في الهند. ولم يصدر هذا الضرب من المعارضة للإنكليزية إلا عن تلك الأوساط الظلامية المتشددة - المتوضّعة في معظمها عند التداخل بين التديّن الشديد وملكية الأرض ما قبل الرأسمالية ورأس المال التجاري الصغير - تلك الأوساط التي عارضت أغلبية إصلاحات المجتمع الهندي، سواء أدافع عنها البريطانيون أم القطاعات الأكثر تقدّمًا في المجتمع الهندي.

بقدر ما كانت الإنكليزية مفروضة من البريطانيين، كانت مفروضة في المقام الأول بوصفها لغة الحكم، والإدارة، والمهن الحديثة مثل القانون والطب، والمجالات التقنية، والمسوح المركزية، وما إلى ذلك. وكان إدخال النصوص الأدبية في ضروب المناهج الدراسية المختلفة وسيلة لتحقيق هذه الغايات في المقام الأول، على الرغم من الحماسة التي أبداها بعض الأيديولوجيين. ومن الواضح أنّ غرس الإيمان بالمسيحية أو بعظمة الحضارة البريطانية كان هدفًا مهمًا

لقوة استعمارية تنظر إلى نفسها على أنّها تحمل رسالة حضارية إلى الوثنيين، الأمر الذي يصحّ على متطرفي تلك القوة الاستعمارية بوجه خاص. لكن أصول التدريس البريطانية التقليدية كانت ترى أنّ أفضل طريقة لتحسين معرفتك بلغةٍ ما، ولا سيما إن كانت أجنبية، ما إن تتقن المفردات الأساسية والقواعد البسيطة، هي من خلال قصائد يسهل النفاذ إليها أسلوبيًا مثل سلسلة قصائد «لوسي» لووردسورث، أو من خلال الخرافات أو الرومانسيات التاريخية. وكان دور الأناشيد في مناهج الأطفال الهنود الدراسية تعبيرًا عن أصول التدريس هذه، لكن تعليم اللغة للكادر البريطاني في فورت وليام كوليج كان منظّمًا أيضًا وفقًا لهذا المبدأ نفسه. هكذا جرى في الأصل تأليف عدد من الكتب، مثل آرائش محفِل أوباغ وبَهار، باعتبارها كتبًا مدرسية للكادر البريطاني الذي احتاج إلى تعلّم اللغة ومعرفة جوّها الثقافي، لكنها صُنِّفت بعد ذلك بين كلاسيكيات النثر الأوردي الرئيسة. وكان يُعتقد بالمثل أنّ إتقان شعر ميلتون قد يجعل من شخصٍ ما مسيحيًا وقد لا يفعل، لكن من المؤكد أنّه يحسّن فهمه لقواعد الإنكليزية وقدرته على كتابة الجملة المركبة. وبالتوصل إلى الجملة المركبة كان يُرى أنّ سُبل الربّ تتبرّر أرفع التبرير.

لم يعتقد أيّ عدد ملحوظ من المثقفين الهنود بتفوّق اللغة الإنكليزية الأدبيّ الجوهريّ إلى حدّ الرغبة في الكتابة بها إلا بين شرائح اجتماعية مختارة، وذلك على الرغم من الإدراك العام أنّ العلوم الفيزيائية والاجتماعية، والمجالات التقنية، والتأريخ، والمَعْجَمَة، والتخطيط المديني وكثير من مجالات المعرفة الحديثة الأخرى أكثر تطورًا بكثير في بريطانيا منها في الهند. هكذا ترسّخ الإحساس بتفوق المعارف الغربية لا في الحقل الأدبي، بل في الحقول المعرفية والتقنية بوجه عام. وهذا ما تبيّنه بيسر حقيقة أن بالمقارنة بالأعداد الهائلة لأولئك الذين كتبوا باللغات المحليّة القديمة وساهموا بنشاط في ظهور الآداب الحديثة لتلك اللغات، لم يكتب قصائد وقصص بالإنكليزية خلال المرحلة الاستعمارية سوى عدد قليل نسبيًا من الكتّاب الهنود، على الرغم من أنّ كثيرًا منهم أحبّوا هذا الأدب الأجنبي الذي أصبح أدبهم على نحوٍ ما، وذلك في حين غدت اللغة الإنكليزية، على نقيض ذلك تمامًا، اللغة السائدة لدى مستويات الحكم العليا وفي كتابة طيف كامل من المجالات غير المجال الأدبي. ففي مجال الأدب، لم تمارس الإنكليزية تأثيرها الأكبر مباشرةً بوصفها لغة تأليف بل من خلال بعض الأجناس المحددة التي راح

الكتّاب الهنود يلتقونها الآن أول مرّة: الملحمة الهومرية، السونية، التراجيديا في منوّعيها اليوناني والشكسبيري، الشعر غير المقفّى، المقالة النثرية، الأمثولة على طريقة بنيان[25]، الرومانس التاريخي، أنواع القصّ النثري الكثيرة. وجُرّبَت عمليًا جميع أشكال التأليف هذه، في هذه اللحظة أو تلك، من طرف هذا الكاتب أو ذاك. لكن اللقاء الذي ثبت أنّه حاسم كان مع الواقعية، ولا سيما في منوّعيها الروسي والفرنسي، وإن كان ذلك في ترجمة إنكليزية. معظم الأشكال الأخرى أتت وذهبت، أمّا الواقعية فبقيت، ويرجع ذلك أساسًا إلى أنّ طريقتها في فهم العالم توافقت مع تلك اللحظة التاريخية التي اعترت فيها المجتمعَ الهندي أولى اختلاجاته البرجوازية، وقيام بنيانه الطبقي وتنظيمه الأسري رأسمالي الطراز، وتشكّل وعيه الذاتي كمجتمع تحيق به الأزمات الثورية، ولو في إطار استعماري.

6

نجمت عن تناقضاتٍ من هذا النوع انقساماتٌ في الوظيفة الفكرية واسعةٌ، طبقيةٌ أساسًا، بين الإنتلجنسيات الجديدة التي نشأت عن أجهزة التعليم الاستعماري[26]. وكان تطور هذه الإنتلجنسيات غير متكافئ للغاية على المستويين الإقليمي

(25) جون بنيان (John Bunyan) (1628 - 1688): كاتب رواعظ بيوريتاني إنكليزي. اشتهر بعمله رحلة الحاج الذي يُعَدُّ أمثولة على فكرة حج النفس من مغريات الدنيا إلى نعيم الآخرة. (المترجم)

(26) الإلحاح هنا هو على الوظائف، وعلى تحدّدها بالتقسيم الاجتماعي للعمل. وما أعنيه بمصطلح «الإنتلجنسيا» هنا لا يقتصر على «الكتّاب»، ناهيك بـ «الأدباء»، فهو يشتمل على جميع من تتمثّل وظيفتهم في التقسيم الاجتماعي للعمل بـ (أ) إنتاج الأفكار و(ب) قيادة مؤسسات الدولة والمجتمع على أساس مزاعم المعرفة. وفي مجتمع مستعمَر، تشغل الشرائح المرتبطة بالدولة مواقع أساسية، وتقوم الفئات العليا من مثل هذه الشرائح بوظيفتها في ظلّ قسر مهني يدفعها إلى استخدام لغة البلد المستعمِر بصورة أساسية في المجال العام. أمّا في المجال الخاص، وفي الأنشطة المرتبطة بوقت الفراغ، فيمكن أن تواصل استخدام لغتها/ لغاتها الخاصة. هكذا يكون التفارق اللغوي بين المجالين العام والخاص، مع ما يصاحبه من ميل المجال العام إلى تحديد أعراف المجال الخاص الاجتماعية على المدى الطويل، سمة بنيوية من سمات هذه اللحمة الاستعمارية، بالنسبة إلى هذه الفئات العليا، على الرغم من الاستثناءات الفردية. أمّا في الطبقات الوسطى، فغالبًا ما تُدفَع الشرائح ذات المرتّبات الشهرية إلى القيام بوظائف متعددة بل ومتناقضة. وحقيقة أنّ فردًا معيّنًا يكتب للنشر في لغتين، أو ينشر بلغة لكنه يكتب بأخرى في سياق الوظيفة البيروقراطية، هي حقيقة مهمة على مستوى السيرة لكنها لا تغيّر في التحدّد الموضوعيّ للوظائف الاجتماعية وما يتماشى معه من توزّع الفاعلين الاجتماعيين.

والقطاعي، ولا تزال بحاجة إلى دراسات أكثر دقّة لتاريخ تطورها الاجتماعي من حيث جذورها الإقليمية وأصولها الطبقية وانتماءاتها الدينية أو الطائفية وأعرافها الاجتماعية وأنساق تعليمها وكفاءاتها اللغوية. ولذلك لا يمكن المرء أن يكون متيقنًا، لكن من الممكن تلخيص أنساق معينة. فالشرائح السائدة، الأكثر تميزًا بين هذه الإنتلجنسيات الجديدة - التي غالبًا ما تعكس تواشجًا بين الطبقة والطائفة والدرجات الجامعية والطبقات العليا في الخدمة الاستعمارية - أقرّت القسمة الثلاثية، وتبنّت الإنكليزية لغةً أساسية في الوظيفة العامة، لكنها كانت في بعض الأحيان تتعلّم السنسكريتية و/أو الفارسية أيضًا، بوصفهما لغتيّ البروز في التدريس والبلاط في ماضي الهند، في حين تبقي على اللغة المحلية للخطاب الشائع ضمن الأسرة والطائفة. ولم تَمِلْ هذه الجماعات إلى إنتاج «كتّاب»، بالمعنى الأدبي، بل «علماء» في العلوم الإنسانية والاجتماعية، أو مترجمين (على سبيل الهواية) إمّا لنصّ أوروبي حديث إلى لغة هندية أو لنصّ هندي كلاسيكي إلى الإنكليزية، ضمن الجنس الاستشراقي إلى هذا الحدّ أو ذاك.

لكنّ جماعات من نمط جديد من البرجوازية الصغيرة الاختصاصية كانت تتجمع أيضًا، في الوقت ذاته، في مختلف مناطق البلد، لتجد نفسها تعمل بنوع جديد من الثنائية أو حتى الثلاثية اللغوية، حيث كان يجري العمل المهني بمزيج من الإنكليزية واللغات المحلية، الأمر الذي فتح لها نافذةً على الأدب الإنكليزي أيضًا. كانت الحياة الثقافية تُعاش، بشكل عام، بلغة/لغات المحلّة والمنطقة، أمّا بالنسبة إلى أغلبية أولئك الذين أُدمجوا في هذه الجماعات الإقليمية الجديدة - آتين في الأغلب من الأقسام المفقرة في الطوائف العليا، أو من الطوائف الوسطى والملكيات الصغيرة - فكانت أي معرفة عملية فعليّة بالسنسكريتية أو الفارسية إمّا مجزأة أو لا وجود لها. وكما يحدث غالبًا في حالة الشرائح الاختصاصية المستمدة من طبقات وجماعات اجتماعية متنوعة، كان ثمة تنقّل وتداخل كبيرين بين الطبقات السائدة والوسطى، لكنها كانت أيضًا، في الوجه العام لكلّ منها، مبنيّة في طبقات مميزة. وفي الوقت ذاته، كان إنشاء المطابع في مناطق لغوية مختلفة يثوّر وسائل الإنتاج الأدبي والصحافي، محوّلًا الشرائح الاختصاصية الجديدة، والطبقات المالكة عمومًا إلى «جمهور من

القرّاء»، للإنكليزية في كثير من الأحيان، وللغات «الإقليمية»، بمقياس عددي أكبر بكثير، وإن كان متفاوتًا أشدّ التفاوت باختلاف المناطق: حيث جرى الأمر باكرًا وبكثافة أكبر بكثير بالنسبة إلى البنغالية، وبعد أكثر من قرن في كشمير.

في هذه الأثناء، كان نظام التعليم قشرة رقيقة من النخبة المدينية «المتأنكلة» إلى حدّ بعيد والتي ذهبت إلى الأديرة الأشدّ حصرية والمدارس العامة المنتقاة حيث لم تُشَجَّع على التخصص في أيّ لغة هندية، كلاسيكية أو حديثة، بل شُجِّعَت على الإنكليزية وحدها أو أعيدت إلى الشبكات العائلية والتثقيف الخاص لتعلّم اللغة/ اللغات المحلية، في حين طورت القطاعات التقليدية لتلك الطبقات السائدة ذاتها مؤسسات لنشر المنتجات الأدبية باللغات المحلية، خارج أجهزة الدولة الاستعمارية. وعنت حقيقة التناغم الغالب بين هذه الطبقات العليا والطوائف العليا أنَّ كثيرًا منهم، بغض النظر عن الطبيعة الحقّة لعلاقتهم بالمستويات العليا في الأجهزة الاستعمارية التي كانت اللغة الإنكليزية مركزها، أتوا من تقاليد عائلية اشتملت على معرفة السنسكريتية و/ أو الفارسية. وكان هذا صحيحًا بشكل خاص في حالة تلك الأجزاء المدرسية المتوضعة في المؤسسات الدينية أو المؤسسات القضائية لمجتمع ما قبل الاستعمار، أو كانت أقرب إلى البلاطات في المستوى الإمبراطوري أو الإقليمي والمحلّي. ويجب أن نتذكر أنَّ «البلاط» في المجتمع ما قبل الرأسمالي كان ينزل وصولًا إلى أصحاب الإقطاعات الأفراد، وأنَّ الأجزاء المدرسية من الطائفة كانت منتشرة على نطاق واسع تمامًا[27].

لكنَّ تناقضات نظام التعليم كانت تُحَسّ بمزيد من الحدّة في صفوف البرجوازية الصغيرة، من النوعين التقليدي (المالك) أو الجديد (الاختصاصي) على السواء، لأنَّ دينامية تعليمهم وطموحاتهم الاختصاصية كانت تدفعهم نحو الإنكليزية، في حين كانت ضغوط حيواتهم الثقافية تبقيهم متجذرين في جماعاتهم اللغوية. ولم يزدهم نسق تعليمهم إلا تعميقًا لهذه التناقضات، لأنَّ الصلة باللغة

(27) مما له دلالته أنَّ ما يمكن أن ندعوه الرواية الهندية الأولى - نَشتار لسيد حسن شاه - كُتِبَت بالفارسية. يُنظر: خطاب قبول قرّة العين حيدر في احتفال جائزة جِنانبيث، حيث نُشرت فقرات منه في: *Times of India* (3 February 1991).

المنطوقة والمعيشة كانت الأقوى في المستويات الدنيا، في حين كانت الإنكليزية تزداد سيطرةً كلما صعدوا باتجاه الكليات والجامعات. وعلى أيدي هؤلاء الأفراد المحاصرين ثقافيًا، الذين لا ينتمون لا إلى النخبة الاستعمارية ولا إلى الطبقات المضطهدة حقًا، والذين كانوا هم أنفسهم مثقلين بالتناقض بين لغة الحكم الإدارية ولغة الحياة المحسوسة، كان أن جرى - بصورة أساسية، وإن لم يكن بصورة حصرية في أي حال من الأحوال - جمع آداب الهند المطبوعة، بلغات كلامنا، أول مرّة. وبذلك، كانت نتاجات هؤلاء الذين ينتجون الأدب ويقومون باستقصاءاتهم الفعلية بلغات البلاد الحديثة - وليس مؤسسات التعليم الاستعماري، ولا حتى البحوث الموسعة في فقه اللغة التي قام بها المستشرقون الغربيون وقدموا فيها كثيرًا من العمل المفيد بلا شكّ - أوّل من طرح على نحو خصب ومنهجيّ وبمصطلحات البحث الحديث مسألة العلاقة بين اللغات المنطوقة وأسلافهم اللغويين المباشرين في لغات الهند القروسطية ما قبل الحديثة، لا الفارسية فحسب، لغة الحكم في مناطق كثيرة لكنّها لغة الحياة المحسوسة لقلّةٍ ليس غير، بل جميع تلك التواريخ اللغوية المعيشة الواقعة بين الماضي الكلاسيكي والكلام الحديث.

جاءت الجماعات الأدبية التي نشأت في ما يُسمّى باللغات «الإقليمية» خلال العهد الاستعماري أكثر ما جاءت من الطبقة الثالثة الناشئة التي عادةً ما جمعت الملكية المتوسطة إلى الموقع المهني أو التجاري وخليط من المعارف المستمدة من الإنكليزية كما من اللغة المحلية. وتسود هذا التشكيل تلك القطاعات المفقرة نسبيًا من الطوائف العليا التي شغلت تقليديًا وظائف فكرية في مجتمع ما قبل الاستعمار[28]. وبقدر ما لم يأت معظم هؤلاء من المستويات العليا لطبقات ملّاك

---

(28) أستخدم مصطلح «الطبقة الثالثة» (Third Estate) هنا لأشير إلى فئة اجتماعية واسعة في الحياة المدنيّة لأوائل التحول الاستعماري، حيث تجمعت نواة من البرجوازية الصغيرة المهنية في المجتمع المديني وكان لا يزال أمامها اتّخاذ طابع طبقي ناضج لأنّ معظم أعضاء هذه الفئة الاجتماعية الناشئة ظلّوا في حال من التداخل الحاسم تمامًا مع التجارة وريع الأرض. ونظرًا إلى أنّ التطور الصناعي كان قد أغلقه التحول الاستعماري ذاته الذي وضع الأساس لتكوّن ريع الأرض الرأسمالي في الهند، كانت الطبقات المهنية تنفصل باطراد عن الأسس الزراعية ما قبل الرأسمالية مع بقائها متجذرة في ريع الأرض، ريفيةً أساسًا لكنها مدنية أيضًا، متداخلةً بدورها في معظم الأحيان مع المشروع التجاري الصغير و/ أو مستغرقة في تأمين حياة النبالة على الرغم من دخولها المتدنيّة.

الأرض التقليدية، راح كثير منهم ينظرون إلى أنفسهم على أنهم جزء من دينامية ديمقراطية تنبع من داخل أزمة المجتمع ما قبل الرأسمالي. كما شعر كثير منهم أنهم محلّ اضطهاد تلك البنية المحتضرة بقربها وسطوتها، حيث وقعت عليهم مختلف بلاغات الإصلاح وقوعًا طبيعيًا إلى هذا الحدّ أو ذاك، سواء كان ذلك على نحو مستنير أو ظلاميّ. وبدورهم، غالبًا ما استجابوا تلك الاستجابة العميقة لتلك الأجزاء المحددة في عصورنا الوسطى المرتبطة أوثق الارتباط بتعابير الطبقات الشعبية ومعتقداتها. ولأنّ هذه الآداب نشأت بلغات إقليمية في وقت كانت الهند تعاني إخضاعًا استعماريًا على مدى شبه القارة ونوعًا من التوحيد البرجوازي غير مسبوق تاريخيًا، بدفعٍ من إدارةٍ استعمارية وتطورِ بنيةٍ اقتصاديةٍ رأسماليةٍ أساسًا من جهة، وبدفعٍ من الحركة المناهضة للاستعمار ذاتها من جهة أخرى، فإن منتجي هذه الآداب غالبًا ما استثمروا استثمارًا عميقًا تلك العلاقة بين خصوصياتنا الإقليمية ووحدتنا الحضارية. وعلاوة على ذلك، فإنّ الهند راحت تشهد، في العقود الأخيرة من العهد الاستعماري، ولا سيما مع ظهور الحركة الشيوعية والتجمعات الثقافية المرتبطة بها، الظهور التدريجي لثقافات أدبية كاملة لم تقتصر، في كثير من تعبيراتها، على مناهضة الخصوصية الدينية والظلامية التي حاولتها ضروبٌ كثيرة من الخروج الشخصي والجماعي بطرائق لا حصر لها في الماضي أيضًا، بل تعدّت ذلك إلى أنها كانت أيضًا تتلمس السبيل، أول مرة في تاريخنا، نحو نظرة تاريخية علمانية وسرد غير ديني للعالم الماديّ.

لا عجب، إذًا، بالنظر إلى هذا الطيف الكامل من التزامات هؤلاء المثقفين الجدد، أنّ كثيرًا منهم أبدى اهتمامًا خاصًا جدًا بتلك الجوانب المتعددة التي تنطوي عليها قروننا الوسطى والتي نُسمّيها جملةً «الباكتي»؛ ذلك أنّ الباكتي، عمومًا، كان مقترنًا بإضفاء طابع ديمقراطي كبير على اللغة الأدبية؛ ودَفَعَ ما للهيمنة الطائفية من أشكال ثقافية صوب صفّ الحرفيين والفلاحين، وتوزّعَ إقليميًا على جانبي سلسلة الفنديا الجبلية؛ ووقف أيديولوجيًا ضد البراهمنية، وأشْكَلَ على نحوٍ عميق البناء الجندريّ لجميع العلاقات الحوارية، سواء أكانت من قبيل الحب أم العبادة أم الكلامِ نفسه؛ وكان مسكونيًا على نحوٍ رفيع من حيث تطلعاته الفلسفية. بعبارة أخرى، إنّ هذه الجوانب الديمقراطية والمحرِّرَة بعض الشيء من جوانب الباكتي –

ليس تحدده النهائي بل طابعه الإجمالي المناهض للبراهمنية، وتوتره الذي لا حلّ له بين الإجماع والمخالفة؛ ووضعه بوصفه جسرًا بين حداثتنا وكلاسيكياتنا، مرتبطًا بمنظور الطبقات الشعبية وكلامها، وتكوينه التراكمي بوصفه مجموعة من الخصائص الإقليمية وحتى الفردية المنتشرة على الرغم من ذلك في أرجاء البلاد، إلى هذا الحدّ أو ذاك - هي ما أعطته أهمية خاصة لدى طيف كامل من الكتاب المحدثين، سواء في الميدان الثقافي الواسع أم في الميدان السياسي على وجه الدقّة، في القرن العشرين أكثر من القرن التاسع عشر ذاته. ومن جانب آخر، كان الباكتي أيضًا محلّ جذب لجميع ضروب النزعة المحليّة ومعضلات الإجماع والعضوية القومية، بما في ذلك لدى غاندي، مما ستجاهله الآن. وبصرف النظر عن الاستخدامات الحديثة المتناقضة التي كان لا بدّ من أن يخضع لها أيديولوجيو الباكتي، فقد تواقتت مع ظهور آداب الهند الحديثة في القرن التاسع عشر أولى المحاولات التي بُذلت لجمع المعرفة بالسوابق القروسطية لهذه اللغات والآداب جمعًا منهجيًا وحديثًا، بل وعلمانيًا.

7

لكنّ ثلاثة ضروب أخرى ومختلفة تمامًا من الضغوط أُضيفت إلى هذا المشهد الثقافي المعقد والمتناقض. ثمة أولًا ضغط حركات **الإصلاح** في القرن التاسع عشر التي كانت حركات إصلاح ديني بصورة تكاد تكون دائمة، وكان بعضها مصطبغًا ذلك الاصطباغ العميق بهذا النوع أو ذاك من أنواع النزعة الإحيائية، حتى حين كانت تحليلاتها ومشاريعها الفعلية تمتد بعيدًا صوب الميادين الاجتماعية والسياسية من النمط العلماني. وعمل بعض هذه الحركات، ولا سيما البراهمو[29]، من خلال الإنكليزية بقدر ما عمل من خلال لغات الهند القديمة والحديثة، لكن أغلبيتها العظمى - آريا ساماج وساناتان دارم، على سبيل المثال، أو دار العلوم في ديوباند و(لاحقًا بعض الشيء) ندوة العلماء المسلمين في لكناو - كان لها أثرها،

(29) البراهمو (Brahmo)، جمعية إيمانية هندية اصطفائية عُرِفَت بإيمانها بإله واحد وبسياساتها الإصلاحية الاجتماعية والسياسية. وتشير الكلمة أيضًا إلى العضو في هذه الجمعية. (المترجم)

أولًا، في الضغط على اللغات الهندية الحديثة لتكون في خدمة الهداية والإرشاد، وثانيًا، في تعزيز هيبة البحث في اللغة الكلاسيكية (المعارف الفيدية والسنسكريتية بالنسبة إلى الهندوس والعربية والفارسية بالنسبة إلى المسلمين) بوصفها لغة النصّ الديني؛ فالإصلاح لا يمكن أن يجري، في النهاية، من دون تمكّن لغويّ مما يجب إصلاحه، أو من دون استغراق معين في إحيائه، وإن كان على نحوٍ مختلف بعض الشيء.

تعززت هذه الدينامية بكاملها إلى حدّ كبير بالترابط الإضافي بين الإصلاح الديني والإصلاح التعليمي. فكثير من المؤسسات التعليمية التي خرجت إلى حيّز الوجود خارج الأجهزة الاستعمارية المباشرة - وهذه المؤسسات الخاصة كانت، في الواقع، أكثر عددًا بكثير من المدارس والكليات الحكومية - أنشأتها جمعيات الإصلاح الديني، كي تستوعب حتى أبناء البرجوازية الصغيرة التقليدية وبناتها وتكسبهم المهارات الاختصاصية الحديثة، مع بقاء وجودهم الاجتماعي وعالمهم الأيديولوجي تقليديين ودينيين. وإذا ما كان هذا الترابط بين الإصلاح الديني والتعليمي قد قام، من جهة أولى، على علاقة متوترة مع صعود الطائفية الحديثة، إلا إنّه كان أيضًا، من جهة أخرى، دفاعًا يائسًا في مواجهة البعثات التبشيرية الغربية التي كانت قد ركّزت أيضًا قدراتها الاستثنائية، وبلغت قلب الريف في كثير من الأحيان، في المجالين التوأم: الدين والتعليم[30]. ونظرًا إلى التجاذب الوجداني الثقافي لدى البرجوازية الاستعمارية، غالبًا ما كان أعضاء الحركات الإصلاحية على أتمّ الاستعداد للانضواء من جديد إلى بنى محافظة، في حين أقامت العناصر الدينية الأشد رجعيّة التي غالبًا ما تنظّمت هي ذاتها على أساس الطبقة والطائفة والفرقة، كثيرًا من المشاريع التعليمية أو تحكمت بها. وبقدر ما دُفِعَت حتى اللغات الحديثة لخدمة البحث الدينيّ والتعليم الطائفي

(30) هذه الانعطافة التقليدية لمواجهة الضغط التبشيري الغربي نجدها لدى رام موهان الذي كانت دراساته الفيدانتيّة ردًّا مباشرًا على ذلك النوع من الضغط. لكن هذه النزعات الإحيائية المحلية اكتسبت أيضًا، من جهة أخرى، تقدرًا كبيرًا من السلطة بين الإنتلجنسيا الهندية ذات التكوين العقلي الاستعماري لأنّه كان يمكن دائمًا استحضار البحث الاستشراقي لإضفاء هالة البحث الحديث على نصوص التشدد المحليّ.

والإرشاد على نطاق واسع، عملت هذه الحركات على إعادة توظيف هذه اللغات الحديثة في معاجم وحساسيات مستمدة من عالم الخطاب الديني، وأعلت من شأن النصّ الديني، وكامل عدّة التعليق والشرح الكهنوتيين، ضمن المُعْتَمَد الأدبيّ. وهذا ما عوّق بقوة، وبأثر مدمر، الاندفاع الذي لاحظناه آنفًا نحو دمقرطة الأدب وعلمته.

ذلك القطاع السائد من الإنتلجنسيا الحديثة الذي كان قد حظي بأفضل التعليم في الفروع العلمية والنقدية الحديثة، وغالبًا ما استُخدم في مهن متميزة (وظائف الخدمة المدنية الهندية، على سبيل المثال، أو في مجالات أكثر تطورًا كالأساتذة)، كان يُسْتَمَدُّ أيضًا من تلك الطوائف العليا التي كانت لديها في الأصل تقاليد عائلية في البحث الكلاسيكي. وقدّم أفراد من هؤلاء نوعًا جديدًا من البحث في النصوص الكلاسيكية استوحى الفروع الحديثة في فقه اللغة والنقد الأدبي والنصّي، والأنثروبولوجيا، وهلم جرا. وظهر قدر كبير من الأعمال الجديدة، كثير منه بالغ الجودة من حيث متانة البحث، لكنه عادةً ما حمل طابعًا بريطانيًا محافظًا، وفضّل تقاليد النصوص الرفيعة والقبول غير النقدي للأشكال الإحيائية من الاحتفاء بـ «تراثنا».

كان هناك أيضًا كثير من الحركات الاجتماعية والسياسية التي بتنا ننظر إليها الآن، بعد تصفية الاستعمار، بوصفها «الحركة الوطنية»، ببساطة. وتطلّب الطابع الجماهيري لهذه الحركات استخدام اللغات المنطوقة الحديثة، سواء في الطباعة أم في الفعل الاجتماعي، ويمكن القول إنَّ شيئًا لم يُسهم في تطور لغات الهند «الإقليمية» الحديثة - في مجالات متنوعة تنوّع الصحافة والأدب والعلوم الاجتماعية والتاريخية والخطابة العامة والحركة العمالية وأساسيات التعبئة السياسية - بالقدر الذي ساهمت به التعبئة السياسية لجماهير الشعب الهندي خلال نصف القرن أو نحوه المفضي إلى لحظة تصفية الاستعمار. لكننا نميل إلى أن نتجاهل حقيقة أنَّ كثيرًا من الاتجاهات التي دخلت في تكوين ما يمكن أن نصفه الآن بأنّه قوميتنا المعتمدة كان متورطًا على نحو عميق في أنواع مختلفة من الإحيائية، وإذا لم تكن إحيائية بالمعنى الديني الضيق، فإنّها كانت لا تكاد

تكفّ عن التفكير في «عظمة» ماضي الهند من حيث روائع سلالاتها الحاكمة، ونصوص طائفتها العليا، وتقى كهنوتها، وماضي نخبتها السنسكريتية. ونادرًا ما دخل نصٌّ قوميتنا المعتمدة (يُنظر، على سبيل المثال، كتاب السيد نهرو اللاأدري، الاشتراكي اكتشاف الهند) إن لم يكن يفترض بطريقة أو بأخرى أنّ «الروحانية» هي رسالة الهنديّ الخاصة في التاريخ العالمي. وغالبًا ما وجدت صنوف العلمانية والحداثية الوضعيّة التي نشأت خلال الفترة ذاتها أنّ من الصعب الصمود أمام هذه الضغوط التي تدفع إلى مطابقة القومية الثقافية الهندية مع الميتافيزيقا والنزعات الإحيائية[31]. وفي الأقل، فقد عُقِدَت صفقة حُظِيَ من خلالها بعالم علماني، بل غير ديني عبر الإقرار بأنّ النصوص الدينية المقدسة لا ينبغي قطّ تحديها مباشرة، وبأنّها «عظيمة» دائمًا لأنّها، في النهاية، آثار «تراثنا» العظيم. وكانت الآداب «التقدمية» التي نشأت خلال ثلاثينيات القرن العشرين وبعدها، بإلهام مباشر من الحركة الشيوعية، أشدّ تماسكًا نسبيًا، وإن لم يكن دائمًا؛ إذ كان بمقدورها أن تواصل عمليات الدمقرطة في الميدانين اللغوي والأدبي، مع بقائها متحررة من المسحة الإحيائية إلى حدّ بعيد.

هكذا يمكن أن نحدد هنا، ولو بالخطوط العامة، سمات عريضة معينة لهذا الوضع المعقد والمتناقض للغاية على نحو ما ساد في لحظة تصفية الاستعمار. أولًا، وبقدر ما يتعلق الأمر بالمستويات الجامعية، كانت «الإنكليزية» المؤسسة الأدبية الوحيدة التي جرى تطويرها في جميع أنحاء البلاد، وفي جميع مناطقها، من خلال شبكة قوية للغاية من الأجهزة التعليمية والخبرات المهنية. ثانيًا، كان ثمة في العهد الاستعماري تقليد قوي من البحث الحديث، النصّي والنقدي، في تراثينا الفيديّ والسنسكريتيّ، وفي تراث المغول وكذلك في الأمثلة القروسطية من الثقافة الشعبية، وقد تحسّن هذا التقليد كثيرًا منذ ذلك الحين، في اللغات الهندية الحديثة ولكن أيضًا في اللغة الإنكليزية على وجه الخصوص، مع أنّ الكتلة الأكبر من هذا البحث تعجّ هي ذاتها بتفضيلات من النوع التأملي، الديني، المثالي و/ أو

(31) بنكيمشاندرا شاتروباديای (1834-1894) هو، بالطبع، المثل الأعلى على هذا التعايش العسير بين الحداثة الوضعيّة والتخيلات الإحيائية والذي بلغ ذروته في إفصاح تام عن أيديولوجيا طائفية هندوسية.

الاستشراقي. ثالثًا، شهدت المئتا سنة الأخيرة تطورات ذات أبعاد تاريخية في اللغات الحديثة/ «الإقليمية»، إنّما مع خصوصيات عدة محددة تاريخيًا، لا يتسع المقام هنا لأكثر من إيراد بعضها. ولم تكن هذه التطورات متكافئة إقليميًا، حيث شهد بعض هذه اللغات - البنغالية والتاميلية، وكلا المنوّعين الهندي والأوردي من الهندوستانية - إحكامًا للتعليم والطباعة والإنتاج الأدبي أكبر بكثير مما شهده كثيرٌ من بعضها الآخر، مثل الأوريا أو البنجابية أو الكشميرية. رابعًا، يشكّل الإنتاج الأدبي القسم الأكبر من هذه التراثات الحديثة، في حين كانت فروع البحث الأدبي - فقه اللغة والنقد والنظرية والتاريخ والترجمة والدراسة المقارنة - أقل تطورًا نسبيًا في معظم المناطق. خامسًا، لا تزال المعرفة المنهجية بأيّ من هذه التراثات الأدبية مقتصرة إلى حدّ كبير على منطقته، على الرغم من وجود بعض الباحثين متعددي اللغات وبعض الترجمات المتفرقة. سادسًا، كان مسار كتابة التاريخ الأدبي من بعض النواحي بعكس الاتجاه السائد في مجاليّ التاريخ الاقتصادي والسياسي. ففي الطور الباكر، كان التركيز في كتابة تاريخنا السياسي والاقتصادي على السرديات الكبرى، حيث الاعتقاد أنّ حقبًا واسعة من التاريخ الهندي ومناطق مختلفة من شبه القارة هذه متاحة مباشرة لهذا النوع من السرد، على طريقة مِل أو مورلاند[32]. ولم يتحوّل التركيز إلى التواريخ الإقليمية والمحلية، وإلى الدراسة المتخصصة محددة الموضوع إلا بعد ذلك بوقت طويل. أمّا في مسائل الأدب، في المقابل، فثمة الكثير من الدراسات المتاحة الآن عن مناطق معينة وعن تطورات شهدتها بعض اللغات المحددة، داخل كلّ لغة في العادة، مع محاولات قليلة جدًا لربط هذه التواريخ المنفصلة ضمن منظورات كلّية جامعة.

---

(32) وليام هاريسون مورلاند (William Harrison Moreland) (1868-1938): مؤرّخ بريطاني متخصص بالتاريخ الاقتصادي للهند في القرنين السادس عشر والسابع عشر، ولا سيما شمال الهند. عمل في الإدارة البريطانية للهند. اشتهرت أعماله بغناها بالوثائق وتحليلها المصطلحي الدقيق واهتمامها بالسيرورات الاقتصادية الاجتماعية، لكنه كان مثالًا نمطيًا للمدرسة البرجوازية البريطانية في التأريخ. وحاول أن يثبت أنّ الفتح البريطاني لم يجعل الوضع الاقتصادي للشعب الهندي أشدّ سوءًا. من أعماله الهند عند وفاة أكبر، من أكبر إلى أورانغزيب، والنظام الزراعي في الهند الإسلامية. (المترجم)

لا شكّ في أنَّ الافتقار إلى لغة «قوميّة» مشتركة كان له دوره في هذا الافتقار إلى الإجمال التحليلي والنظري؛ إذ يبدو من المعقول، على مستوى أوسع من التعميم التاريخي، أن يكون ظهور «أدب هندي» كموضوع متماسك من المعرفة النظرية قد أعيق إلى حدّ بعيد - وهذه هي السمة السابعة - لأن التطور الكامل للدولة القومية (البرجوازية، الاستعمارية ثم ما بعد الاستعمارية) في الهند الحديثة فشل في أن يؤدي إلى تشكيلة لغوية يتقاسمها جميع الهنود - أو حتى ما يقارب أغلبيتهم - ولو على مستوى الإلمام الأساسي بالقراءة والكتابة أو فهم الكلام اليومي. ويبدو في معظم هذه المجالات - مثل تدريب عدد كبير من الباحثين باللغات الإقليمية، وجمع تواريخ الآداب الإقليمية، وإنشاء مؤسسات للدراسات المقارنة والبحوث والنشر في مختلف الآداب الإقليمية الهندية - أنَّ الجهود المنهجية التي بذلها الكتّاب أنفسهم منذ تصفية الاستعمار، مهما تكن أحجامها محدودة، والشبكات غير الرسمية التي أقاموها، أدّت دورًا في فتح هذه الاحتمالات أكبر بكثير من الدور الذي أدّته الشبكات الرسمية التي نشأت عن السياسات الثقافية، على نحو ما كانت عليه، في دولة ما بعد الاستعمار.

8

هذه الثغرات في معرفتنا، متضافرةً مع تقاليد النصّيّة الرفيعة التي تمثّلت كثيرًا من النصوص الأدبية الباكرة لأغراض دينية بل وأصولية معاصرة، تطرح مجموعة كاملة من المشكلات لدى التفكير في أدبٍ «هندي» بوصفه مقولة مبنيّة تاريخيًا ومتماسكة نظريًا. وهناك مجموعة أخرى من المشكلات المرتبطة بشكل التعليم الأدبي، ودور الأدب الإنكليزي، في الهند الحديثة. فالإنتلجنسيا الأدبية القومية الوحيدة التي توجد في الهند اليوم - وهي إنتلجنسيا تشكّلت كشريحة اجتماعية متميزة ومنتشرة في جميع أرجاء البلاد، ويؤثّر على رسالتها وعلى عملها متنٌ مشترك من المعرفة، وافتراضات مشتركة ولغة مشتركة للتبادل - هي الإنتلجنسيا القائمة على أساس متين من الإنكليزية؛ والأدب الوحيد الذي يُدَرَّس في طول البلاد وعرضها هو الأدب الإنكليزي، والأنكى من ذلك أنّه لا يُدَرَّس أساسًا من خلال ما يُكتَب في الهند بل من خلال ما يأتي من غير مكان.

كما أشرتُ أعلاه، يتضح التخلّف في أقسام الدراسة المقارنة للغات والآداب الهندية اتضاحًا تامًا حين نقارن نموها أو حجمها مع نمو الأقسام الإنكليزية وحجمها. والسؤال، إذًا، هو من أيّ مؤسسة أو شبكة مؤسسات يمكن أن نتوقع إنتاجًا مستدامًا لمعارف منهجية بأدب «هندي»، لا بوصفه انتقاءً لنصوص فردية - فَالميكي أو كبير هنا، وطاغور أو أنيتا ديساي هناك - بل بوصفه متنًا منظّمًا من المعرفة وموضوعًا متماسكًا من موضوعات الدراسة النظرية؟ هنا تغدو البنية الحالية لأقسام الإنكليزية في جامعاتنا قضيةً محل بحث ولها طابعها الخاص المتناقض. فهذه الأقسام هي، بمعنى ما، أقسام الأدب الوحيدة التي توجد في هيئة مؤسسة أدبية موحَّدة عبر كامل تنظيم التعليم العالي في الهند، وهي تهدف إلى تقديم صنوف متماثلة من التدريب الأدبي في الجامعات المختلفة وفي الأقل في كلّيات النخبة. ولا يمكن ولو من بعيد لأقسام الهنديّة، مثلًا، على افتراض أنّها اللغة «القومية»، ناهيك بما لدينا من أقسام الأدب المقارن، أن تبدأ بمنافسة ما لدى الإنكليزية من قدرة على إعادة إنتاج الإنتلجنسيا الأدبية في جميع أرجاء البلد. بل إنَّ هذه الأقسام ذاتها تطالب بأن يتركّز اهتمام كادرها المهني بعيدًا عن الهند، على ديكنز أو فيلدينغ، أو الأفضل على أركاديا لسيدني. ولا يمكن لمدرّس الأدب الإنكليزي أن يتدبّر أمر إعادة تركيز الاهتمام على أمور أقرب إلى الوطن إلا بمقاومة الدافع ذاته الذي يدفع تعليمه ومهنته. بل إنّ القيود المؤسسية تمنع إعادة التركيز هذه من أن تحصل داخل الفصل الدراسي بالقدر الذي يمكن أن تحصل فيه خارجه.

في هذا السياق، تتأرجح حالة مدرّس الإنكليزية الذي يطمح إلى أن يكون ناقدًا للأدب، بين المرارة والعبث، في ما يتعلّق بالاختصاص. في وقت سابق، ليس بالبعيد كثيرًا، لم تكن الضغوط على الاختصاص اختصاصيةً بهذا القدر، إذا جاز التعبير. والعلاقة بين المدرّس والكلية الجامعية، حتى في حالة وجود مثل هذه التمييزات، لم تكن هرمية بهذا القدر من الحدّة؛ لم يكن هناك مثل هذا الإلحاح على نيل الدكتوراه، من الخارج أساسًا، للتدريس في الجامعات الأكثر احترامًا. ولم تكن هناك مثل هذه الضغوط للنشر، وبالتأكيد لم يكن هناك تمييز واضح بين المنشورات «الاختصاصية» و«غير الاختصاصية». وكانت الحلقات الدراسية والمؤتمرات وما إلى ذلك نادرة، ولم تكن اختصاصيةً باللغة الصعوبة، أو خارج عمل التدريس الأساسي في أي حال من الأحوال.

كان مدرّس الإنكليزية النمطيّ في جيل سابق مناضلًا في الأحزاب القومية أو الشيوعية (وفي كليهما أحيانًا)، أو مقاتلًا من مقاتلي الإصلاح المدني. والأرجح أنّه كان يصل إلى الإنكليزية لكسب عيشه أساسًا ولإرواء حبّه لهذا الأدب الأجنبي الذي كان من بعض الجوانب قد صنع أدبه، لكنه إمّا لم يكن يكتب مطلقًا على الأرجح أو كان يكتب عن أدب ثقافته المحلية، ربما بلغة أسرته؛ والأرجح بالمثل أنه كان يدرّس الإنكليزية وفقًا للمُعتمَد الأدبي الإنكليزي لكنه لا يكتب نقدًا، ولا يكتب بالإنكليزية، بل شعرًا أو قصصًا بلغته المحليّة. وكان احتمال قيام هذا النوع من الثنائية اللغوية - المسافة الثقافية المحسوسة بين لغة النصّ الذي يُدَرّسه المرء ولغة إحساسه وداخله ومن ثمّ كتابته - أكبر حين لا يكون هذا المرء متحدّرًا من الطبقة العليا، وكان حتميًا تقريبًا إذا كان يحمل قناعة سياسية تقدمية. وبذلك كان محيطه الاجتماعي يعيد بيسر وعلى نحو تام تأكيد تلك المسافة الثقافية التي لا يشعر بها، ذاتيًا، بوصفها انفصامًا في داخله.

لم يكن اختصاص الإنكليزية في أيامنا قد غدا متخصّصًا تمامًا، ولا سيما خارج مؤسسات النخبة، وبقي شيء من قوة تلك المسارات الباكرة، ولا سيما بين أولئك المدرّسين الشباب الذين وجدوا مواقعهم الشخصية ضمن تقاليد اليسار الماركسي. لكن ضغط التخصص يتزايد بسرعة، وذلك على الغرار المتروبولي إلى حدّ بعيد في ما يتعلّق بالدرجات العليا، والمنشورات الاختصاصية واصطياد المؤتمرات، خصوصًا بالنسبة إلى أولئك الذين يرغبون في التدريس في الجامعات الأبرز. لكن ذلك النوع الباكر من المدرّس، وذلك الصنف من الذات الواثقة، أقل شيوعًا الآن، والضغط المؤسسي لإبقاء مثل هؤلاء في أدنى مستويات التراتب الهرمي أو أوسطها في أحسن الأحوال هو أكثر حدّة. وإذا ما وصلوا اليوم إلى الإنكليزية وكتبوا، لِنَقُل، بالهندية أو التيلوجو فحسب، فإنّ بيروقراطيي الإنكليزية من المرجّح أن يعتبروهم غير مؤهّلين للتدريس في الجامعة. ومع التخصص الزائد، ومع أَمْرَكَة التخصص المتزايدة، يُضغَط على هؤلاء كي يكتبوا بلغة التخصص حصرًا، أو بصورة رئيسة في الأقل، وضمن «حقلهم» أساسًا. فإذا ما كان واحدهم ميّالًا إلى ترك بصمته في هذا «الحقل» والحصول على أرفع التعيينات، شعر بأنّه مجبر على النشر في الدوريات المتخصصة في الخارج. ولعله يكتب في بعض الأحيان، استجابة لضغوط أشدّ تعقيدًا من السوق ذاته - ضغط «أدب العالم الثالث»، مثلًا - في بعض المواضيع

المتعلّقة بالهند أيضًا، إنّما في واحد أو اثنين فقط من بين حفنة من المواضيع التي يحتملها السوق أو يشجعها. هكذا تكون وجهات البحث والكتابة بالنسبة إلى الأفضل والألمع والأشدّ طموحًا خاضعةً على نحو متزايد لسيطرة البيروقراطية الأكاديمية المحلية وصناعة النشر الأجنبية. ويكون النوع الناشط من ثنائية اللغة مقموعًا بشكل عام، ويبقى الأدب «الهندي» في أحسن الأحوال قضية جانبية لأنَّ الهند ليست «حقل» هذا الكاتب. وهذا الضغط الذي يرمي إلى الحيلولة دون الابتعاد كثيرًا عن الأدب الإنكليزي لا يصدر عن أقسام الإنكليزية وحدها بل أيضًا عن جميع أولئك الذين يعملون، بضغط من عمليات التخصص ذاتها، على حراثة «حقولهم» بكدّ، في التاريخ أو العلوم الاجتماعية أو سوى ذلك.

يبدو لي، بحسب هذا السياق، أنّه لا يمكن القيام بأيّ شيء يجدر القيام به. ولعلّ سوق السندات أكثر ربحًا. فالدراسة الأدبية في زمننا ومكاننا تحتاج، أكثر من أيّ وقت آخر وأكثر من أيّ مكان آخر، إلى أن تكون انتهاكيةً، وتحتاج الانتهاكات الأولى إلى أن تكون، بأوضح المعاني وأشدّها حَرْفيّة، ضد «الإنكليزية» وضد «الأدب». لا مجال لبحث متين في «الأدب الهندي» ما لم نسترد، بطريقة ناشطة وعميقة، ثنائيتنا اللغوية وتعددنا اللغوي، في القراءة والكتابة كما في الكلام. ولا مجال لإعادة تملّك آدابنا القديمة، الكلاسيكية أو القروسطية، تملّكًا كاملًا ما لم نكن مستعدين لعبور جميع الحدود التي يُقال إنّها تفصل التاريخ عن الفلسفة، والأنثروبولوجيا عن اللغويات، والدين عن الاقتصاد، و«الأدب» عن كل ما سبق وعن كثير غيره. فالموارد الضخمة لما يمكن أن نُسمّيه «الأدب الهندي» متناثرة في نصف دستة من الفروع - الأنثروبولوجيا والدين والتاريخ وفقه اللغة المقارن - وما نحتاج إليه لا يقتصر على استعادة تلك النصوص «الأدبية» من طيف واسع من الحقول، بل يتعدّاه، على نحو أكثر إلحاحًا، إلى إعادة صوغ الدراسة الأدبية ذاتها بطريقة غير أدبية في جوهرها، عند حدود طيف كامل من العلوم الإنسانية وتقاطعاتها، حيث يمكن لطرائق قراءتنا وأغراضها أن تبدأ بالتوافق مع أطياف المعنى وتكثّفاته - الاجتماعية والتاريخية والفيزيقية والميتافيزيقية والاستعارية والمعجمية - التي هي جزء لا يتجزأ من هذا الشيء، «الأدب الهندي»، المتناثر الآن في كثير من الفروع وذلك، على وجه التحديد، لأنَّ هذا «الأدب» ذاته ليس «أدبيًا» فحسب بل أكثر من ذلك بكثير.

ما يدور في خلدي هو نوعٌ بالغ الاختلاف من الدراسة الأدبية يكون، من جهة أولى، فرعًا فرعيًا داخل دراسات تاريخية وثقافية أوسع بكثير وأكثر تكاملًا بكثير، ويستوعب، من جهة ثانية، ما نُسمّيه الآن أقسام الإنكليزية ويعيد تنظيمها. وباختصار، فإنّ رؤيتي للأمر - أمر تدريس الإنكليزية - هي أنّ اللغة والأدب بحاجة إلى أن يُدَرَّسا، إنّما لأسباب مختلفة جذريًا، وبطرائق مختلفة جذريًا تاليًا. والسبب في أنّ اللغة الإنكليزية يجب أن تُدَرَّس هو أنها غدت ببساطة، في جميع الأحوال، واحدة من اللغات الهندية، بل اللغة التخصصية الرئيسة وبالتأكيد لغة الاتصال الرئيسة بين الأقسام المتعلّمة في المناطق اللغوية المختلفة. ويعني الاعتراف بهذا الغرض، في ما يعنيه، انزياح التركيز في تدريس تاريخ اللغة الإنكليزية إلى تاريخها هنا، في الهند، وليس في الجزر البريطانية أو أميركا الشمالية. وبقدر ما توسّعت الإنكليزية هنا لا بوصفها لغة الإنتاج الأدبي الأساسية، بل بوصفها الوسيلة التعبيرية السائدة في الفكر الخطابي وأنماط الحكم والتنظيمات الاختصاصية، فإنّ التركيز يجب أن يتحول أيضًا من الأدبي إلى الاجتماعي والسياسي والخطابي. وفي الوقت ذاته، إذا كان الهدف هو نشر المعارف بالآداب الهندية وإعادة إنتاجها، فإن الإنكليزية يجب أن تُدَرَّس لا باعتبارها موضع التركيز الأساسي والمميز بل بطريقة مقارنة، بالعلاقة مع اللغات والآداب الهندية الأخرى، تبعًا للمنطقة اللغوية والمرحلة التاريخية.

يحتاج الأدب الإنكليزي أيضًا، في الوقت ذاته، إلى أن يُدْرَس في الهند، لكن أسباب ذلك ستختلف مرّة أخرى على نحو جذري عن تلك التي نقرّها في الوقت الراهن. فالسبب الرئيس الأوّل لمثل هذا المشروع يجب أن يكون هو ذاته الذي كان فاعلًا عندما اختار ماركس، لدى كتابته رأس المال، دراسة الاقتصاد السياسي الإنكليزي: حيث كانت بريطانيا بلد الصناعة الرأسمالية الأول، وكانت تاليًا القوة الاستعمارية القائدة من جهة وبلد الحركات العمالية المنظمة الأول من جهة أخرى، فضلًا عن كونها بلد المطلب الديمقراطي الحديث الأول. والنصوص الأدبية في هذا «التراث» هي من بين الكتابات الأكثر حيوية عن تاريخ رأس المال

والعمل، والقسر والديمقراطية، والمستعمرات والإمبراطورية بالغ التعقيد هذا. وكان ريموند وليامز قد دعا مرّة ذلك التعقيد (بشيء من الترفّق، باعتقادي) «ثورةً طويلة»، ووليامز نفسه هو بلا شكّ أفضل دليل في فكّ مغاليق هذا التعقيد. لكننا نحتاج بدورنا إلى معرفة هذا التاريخ نظرًا إلى ما كان له من عواقب كثيرة علينا كما على بريطانيا نفسها. وفكّ المغاليق مستحيل إذا ما جرى بوصفه مشروعًا أدبيًا فحسب، أو بوصفه إشادة بِصِلَتِنا الاستعمارية، وهو مستحيل، بالتأكيد، من خلال قواعد التعليم الاستعماري التي لا يزال تدريس الإنكليزية في الهند غارقًا فيها. ويحتاج الأدب الإنكليزي، في مشروعٍ موازٍ، إلى أن يُدرَس في علاقة وثيقة مع تاريخ الآداب الحديثة في الهند ذاتها، بل ومع جميع أشكال الكتابة الهندية، بسبب المكانة الكبيرة التي تمتّع بها الأدب الإنكليزي وليس اللغة الإنكليزية فحسب في تعليم بعض الأقسام الرئيسة من الإنتلجنسيا الهندية الحديثة، وبذلك في تحديد حدود فكرها، منذ الربع الثاني من القرن التاسع عشر في الأقلّ. تاريخ الأدب الإنكليزي هو الآن جزء من نسيج الوجهات ذاتها التي تتخذها تيارات كثيرة في الفكر الهندي، ولا يمكن تفكيك هذه العناصر من دون فهم مفصّل ودقيق لحقائق هذا التأثير. ومن دون إخضاع تدريس الأدب الإنكليزي لفرعٍ نقديّ ومقارِن مثل الدراسات التاريخية والثقافية، ومن دون ربط معرفة ذلك الأدب بآدابنا، لا يمكن أن نبدأ باختراق تلك الشبكة الاستعمارية وتحرير مدرّس الإنكليزي من وجودٍ محدَّد استعماريًا، خاضعٍ وطفيلي. ولعلنا نتعلّم، في هذا السياق، شيئًا أو شيئين عن «الأدب الهندي» أيضًا.

يبقى مصدر الإلهام ونموذج الاستقامة العلمية في هذا كله، بالنسبة إلي، شخص البروفيسور الراحل كوسامبي. فهو كباحث متعدد اللغات وعالم مرموق شغل كرسي الرياضيات في معهد تارا للبحوث الأساسية لمدة ستة عشر عامًا وكان آخر كتبه عن الأعداد الأوليّة، صاحب عقل متطلّب وطليق يجوب مجالات واسعة من المعرفة - علم الوراثة، الإحصاء، النميّات، الآثار، ما قبل التاريخ - لكن هديته الرئيسة لنا نحن الذين لا نعرف الكثير عن العلوم الفيزيائية والرياضية جاءت في هيئة نقدٍ نصّي لبعض النصوص الكلاسيكية الرئيسة وتحريرها وتفسيرها، الأمر الذي انعكس تمامًا في كتابته الإنكليزية

أيضًا، وفي هيئة قراءات مشرقة ومتينة وجدالية على نحو مبهج لنصوص أساسية ومقدّسة، من بينها البهاغافاد غيتا ذاتها؛ وقبل ذلك كله، تنقيحه كامل تاريخ الهند القديمة الذي تعتمد دراسته إلى حدّ كبير على ما تُسمّيه «الأدب» بصورة عامة وفضفاضة - علاوةً على الأنواع الأخرى من الوثائق المكتوبة، بالطبع - مع أنه كان يؤكّد هو نفسه أنّ ما من دليل حول المرحلة القديمة مستمدّ من الكتابة يمكن أن يُسَلَّم به تمامًا ما لم تؤيده دلائل مادية مستمدة من علم الآثار أو النميّات وما إلى ذلك[33].

ما نجده محرِّرًا لدى كوسامبي هو الجَمْع على وجه التحديد: متانة البحث من جهة، والعزم المطلق على إرساء ضروب النصوص كلّها - سواء كانت كتبًا أو قطعًا نقدية أو عادات أو أحجار - في التاريخ المادي لشعبنا وفي الصراعات التي ولّدها ذلك التاريخ، أبعد من جميع الروحانيات والترّهات، من جهة أخرى. وما هو محرِّرٌ لديه أيضًا هو معنى الإنسان على نحو ما يُفْعِم نبرتَه ونسيجَ كتابته: فهو في آنٍ عالم فيزياء وعالمٌ بالسنسكريتية، يترجّح بين تفاصيل ذلك البحث العلمية وإحداثياته السياسية، متأملٌ، عصبيّ، لا يساوم في كلٍّ من ماركسيته وفي ما لديه من ضروب العلم الأخرى وهو يوبّخ ش. أ. دانغي علنًا، في تلك الأيام، على أخطائه المقروءة على نطاق واسع في شأن الهند[34]. ونصيحته التي تتجلى تمامًا في بحثه: لا مجال لقيام معرفة مفيدة حول الهند من دون النظر الفعلي إلى البشر الذين يقطنون هذه البلاد ثم العمل عبر حدود الفروع الأكاديمية القائمة. وأنا لا أتفق مع كوسامبي دائمًا، سواء في استنتاجاته أم في نقاط انطلاقه؛ وثمة مناسبات، في الحقيقة، أشعر فيها بأنّي على خصام معه على نحو ما يتخاصم هو في كثير من الأحيان مع آخرين. لكنه يبقى في ذهني، بشكل عام، تجسيدًا لما يجب أن يطمح إليه جميع نقّاد الأدب والمنظّرين وما إلى ذلك، في الهند اليوم.

---

(33) ثمة ببلوغرافيا بأعمال كوسامبي في: R. S. Sharma (ed.), *Indian Society: Historical Probings - In Memory of D.D. Kosambi* (New Delhi: People's Publishing House, 1974).

(34) يُنظر الهامش 1 أعلاه. الجملة الافتتاحية ذات دلالة كبيرة على سخونة القطعة كلّها. فهي تبدأ على هذا النحو: هذا الكتاب المخيِّب على نحو مؤلم لمؤسّس الحزب الشيوعي الهندي ما كان ليستحق المراجعة لولا أنّ ترك مثل هذا الأداء من دون تحدٍّ سوف يسيء لسمعة الماركسية.

أستحضرُ اسم كوسامبي هنا لا لأكشف عن ديوني فحسب، وهي ديون لا تُحصى، لا لأكتفي بالتشديد على الحقيقة الواضحة التي مفادها أنَّ فرع التاريخ في الهند هو أكثر تقدّمًا بكثير من الدراسات الأدبية ويمكن تاليًا أن يعلّمنا الكثير، بل لأشير أيضًا إلى إنجاز منهجي يعود إليه أكثر من أيّ أحد آخر في تراث التأريخ الماركسي الهندي المميَّز. ذلك أنَّ كوسامبي كان قادرًا على أن يقدّم في آنٍ سردًا للوقائع التجريبية الخاصة بالهند القديمة والموقع النظري، أو المبدأ العضوي، الذي ينبغي أن يتم من خلاله جمع ذلك السرد. كان يعرف القطع النقدية والمحاصيل والأحجار التي درسها كلّ المعرفة كما يعرف ماركسيته، وقدّم لنا، دون مساسٍ بأيّ منهما، ماركسيةً مناسبةً لتلك القطع النقدية، تلك المحاصيل، تلك الحجارة. كان المنهج مناسب جدًا للدلائل، كانت الصلة جدّ وثيقة بين الدراسة والغرض السياسي، حيث جاءت منتجات دراسته متّسقة دائمًا. لم يتشدّق قط على الاستشراق، مثلًا، بل اعترف بما له من ديون تستحق الاعتراف بها، لكن المعرفة التي قدّمها هو نفسه كانت مختلفة جذريًا، ووافية بالنسبة إلى جزء من النطاق ذاته الذي يغطيه الاستشراق، حيث أزاح ببساطة تلك الطرائق الاستشراقية في معرفة ماضينا القديم. ونحن إذ نكبّ على دراسة «الأدب الهندي»، فإنَّ ضروب القصور التي نواجهها هي من النوعين التجريبي والنظري على حدّ سواء. وما نحتاج إليه أكثر من البحث عن مزيد من النصوص ومزيد من السرديات المتماسكة عن إنتاج تلك النصوص، هو الوضوح الشديد في شأن المناهج النظرية والأغراض السياسية لقراءتنا. لا نحتاج إلى أن نكتب فحسب بل إلى أن نعيد الكتابة أيضًا؛ لا نحتاج إلى أن نكتشف فحسب، بل إلى أن نغيّر أيضًا، كما فعل كوسامبي، في آنٍ.

الفصل الثامن

نظرية العوالم الثلاثة

نهاية جدال

قد تبدو تلك المقولات والجدالات التي سبق أن تركّزت على قسمةٍ ثلاثية للعالم باليةً بعد إعادة الهيكلة العالمية في السنوات القليلة الماضية. ولا شكّ في أن ثمّة ما يغري بإعلان أنّ التاريخ ذاته حسم تلك الجدالات. لكنّ مشكلة الجدال النظري تكمن في أنّه لا يسعه أن يتجاهل الوقائع ولا أن يُحسَم من خلالها؛ فالفكر، كما يعلم واحدنا من ما قبل تاريخ فكره هو، يميل دائمًا إلى تخطي الوقائع، بأكثر من طريقة. ولا توفّر الوقائع شروطًا وافية لتصويب النظرية إلا في الإبستيمولوجيات التجريبية المتشددة. أمّا رأيي الخاص فهو أنّ النظرية لا يمكن أن تتصوّب إلا من خلال التصويب الذاتي، بالإحالة، في آنٍ، إلى تاريخ الوقائع كما إلى ما قبل تاريخها وتركيبها الحالي هي ذاتها. وفي غياب مثل هذه العملية، يغدو تصويب نظرية سابقة من خلال الوقائع الحالية مباشرةً مجرد قمع، لا ينِي بعد ذلك ينتاب حاضر كلٍّ من النظرية والتاريخ ويبذر الاضطراب فيه. معرفة العالم كما هو الآن تفترض تصويبات في معرفة العالم على نحو ما كان في السابق، هو ومعرفته.

1

يمكن أن نوجز الخطوط العامة لطيف المواقف التي برزت منها الأيديولوجية العالمثالثية في نظريات الثقافة النقدية الأدبية بتلخيص الطريقتين المتناقضتين اللتين استخدمها بها كلّ من فريدريك جيمسن وإدوارد سعيد على التوالي.

من الواضح أنّ جيمسن أكثر قدرة على العمل النظري الصارم، كما يبيّن الاتساع الجليل لنطاق أعماله، لكن الافتقار إلى مثل هذه الصرامة في صياغاته المتعلقة بأدب العالم الثالث هو بالضبط ما دفعني إلى معارضته بهذا الصدد. ذلك أنّ إحدى الخصائص الرئيسة في مقالة جيمسن التي حللتها في الفصل الثالث هو التناقض بين إدراكه المرتبك، في المقطع الافتتاحي، للطابع غير النظري في الأساس لمقولة «العالم الثالث» (ومن هنا تأكيده أنّه يستخدم المصطلح لأغراض

«وصفية» صرف) وميله، من جهة أخرى، إلى أن يعزو معنى نظريًا دقيقًا تمامًا لهذا المصطلح ثم يطبقه، في باقي المقالة، كي يظهر الفرق الجوهري التكويني بين أدب العالم الأول وأدب العالم الثالث. وسبق أن أشرتُ إلى معظم المشكلات الناشئة عن ذلك. ما يهمني هنا هو الشروط ذاتها التي تحكم ما يضعه من خرائط، والطرائق الأساسية التي تختلف فيها هذه الشروط عن شروط إدوارد سعيد، والطريقة التي أُجْبِرَ بها جيمسن، ما إنْ تبنّى هذه المقولة، بفعل الاستدعاء[1] الأيديولوجي المتأصّل فيها، على أن يعلن، كما يفعل سعيد تمامًا في الاستشراق، أنّ القومية هي الموقف السياسي والطاقة الثقافية المحدِّدين لهذه الحقبة. لكنّه يختلف عن سعيد في أمرين أساسيين: فهو يقرن العالم الثاني صراحةً بالاشتراكية، وينأى بنفسه صراحةً أيضًا عن الفكرة الماوية عن «التقارب» بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. وهذا فارق أساسي: ففي عام 1986، ما عاد جيمسن يتبنى البلاغة القائلة بـ «إمبريالية سوفياتية»، وهي بلاغة كان الماويون أوّل من روّجها قبل أن تعتمدها الاتجاهات الراديكالية المتروبولية على نطاق واسع، وما عاد يَسِمَ الاتحاد السوفياتي أو الصين بأنّ واحدهما أكثر «اشتراكية» «من الآخر، في حين واصل الكلام على «عالم ثاني اشتراكي» على الرغم من قرقعة رياح البيريسترويكا الأولى، والصراعات الصينية - السوفياتية القائمة، والنزاعات المثلثة بين كمبوديا الخمير وفيتنام والصين. لكنّ الصدارة النظرية التي حظيت بها مقولة «العالم الثالث» دفعت إلى إنتاج مقولة ثقافية هي الأمثولة القومية ووضعها في مواجهة ما بعد الحداثة الرأسمالية الراهنة.

---

(1) الاستدعاء (Interpellation)، مصطلح ألتوسير الشهير الذي يشير فيه إلى ما تمارسه الأيديولوجيا من تذويت/ إخضاع البشر. فأعضاء المجتمع الأفراد لا يغدون ذواتًا قبل أن «تناديهم» أو «تستدعيهم» قوى المجتمع الحاكمة (ما يُسمّيه ألتوسير «أجهزة الدولة الأيديولوجية»). وفي هذا السيناريو لا يولد الشخص «ذاتًا» - بالمعنى المزدوج الذي يشير إلى «فردٍ يفكر ويشعر ويعمل في العالم وعليه» (معنى «الذات» التقني المُسْتَمدّ من الفلسفة) كما يشير إلى «مواطنٍ صالح، وتابعٍ مخلص، وعضوٍ مطيع في المجتمع» (معنى «الذات» التقنيّ المستمدّ من السياسة) - بل المجتمع هو الذي يحوّل الشخص إلى ذات. وهذه العملية عند ألتوسير هي عملية معقّدة تصهر كلا المعنيين التقنيين لكلمة Subject. يشير الاستدعاء، أو النداء، إذًا، إلى دعوة الشخص إلى الذاتية/ الخضوع. والفكرة هنا أنّك بتسميتك شخصًا ما شيئًا ما، خاصةً من موقع السلطة، تحوّل ذلك الشخص إلى الشيء المُسَمّى. وفي السياق الحالي، يشير إعجاز أحمد إلى ما تمارسه مقولة «العالم الثالث» من دفع إلى اعتبار القومية الموقف السياسي والطاقة الثقافية المحدِّدين لهذه الحقبة. (المترجم)

أشرتُ إلى مقولة القومية في أنحاء هذا الكتاب، لكن هذا التحديد للجنس الأدبي، الأمثولة، يبقى مهمًّا بحدّ ذاته. ويلاحظ جيمسن نفسه أنَّ الأمثولة «شكلٌ سُوِّدَتْ صفحته في الغرب والدريئة المحدَّدة لثورة ووردسورث وكولريدج الرومانسية»، ويواصل ليحذّر من «مفهومنا التقليدي للأمثولة» القائم على أساس «مجموعة مُحْكَمَة من المجازات والتشخيصات التي يجب أن تُقْرَأ على أساس جدول من التكافؤات واحد لواحد»[2]. هذا التحذير ضد «جدول من التكافؤات واحد لواحد» هو تحذير أريب، ذلك أنّه يفتح السبيل أمام طرائق أكثر تنوّعًا في بناء الأمثولة. لكن الأساس الجوهري لعلاقةٍ تمثيليةٍ بين الحكاية الفردية وجوهرِ كلٍّ معيّنٍ يبقى قائمًا، كما هو واضح في صوغ لاحق: «ما أُسمّيه أمثولةً سردية (أي توافق القصة الشخصية و«حكاية القبيلة»، كما لا يزال عند سبنسر)، يبقى النمط السائد للتمثيل الأدبي»[3]. هذا الرسم للخط الحاسم لدى سبنسر صائب أيضًا، شأنه شأن تعريف الرومانسية بأنّها كارهة للأمثولة أشدّ الكره.

لكن ما الذي يجعل هذا الشكل يتدهور في العالم الأول بعد سبنسر ويعاود الظهور في العالم الثالث في حقبة الاستعمار والإمبريالية، وفي شكل قوميّ على وجه التحديد؟ وإذا ما كانت القومية هي التي تكوّنه في الحالة الأخيرة، فما الذي كوّنه في الحالة الأولى؟ وإذا ما كان للقومية مثل هذه القدرة في العالم الثالث، فما الذي يفسّر حقيقة أنَّ الأمثولة تعرضت لأشدّ الهجوم في أوروبا القرن التاسع عشر على وجه التحديد، عصر القوميات الأوروبية بامتياز؟ لماذا هذه الأصرة بين القومية والأمثولة في حالة وهذه العداوة المطلقة بين الاثنين في الحالة الأخرى؟ لا يتصدى جيمسن لأيّ من هذه الأسئلة. الحقيقة الواضحة هي أنَّ المنتجات الثقافية في العصور الوسطى الأوروبية تعجّ بالأمثولة، بمعناها الصحيح، لأنَّ تلك المنتجات تفترض وجود عالم من المعنى يتكامل من خلال ميتافيزيقا مكوِّنَة، من نوع ديني على وجه التحديد، يمكن تكرارها سرديًّا بوصفها «شخصية» قائمة على أساس جداول من الفضائل و/ أو الرذائل وبوصفها «أحداثًا» تشير إلى مراحل

---

(2) Fredric Jameson, «Third World Literature in the Era of Multinational Capital,» *Social Text* (Fall 1986), p. 73.

(3) Fredric Jameson, «A Brief Response,» *Social Text* (Fall 1987), p. 26.

أنواع معينة من المساعي ومعالمها؛ وتدهور الترتيبات الأمثولية في الرمزيات والسرديات القصصية بعد سبنسر على وجه التحديد إلى حدّ أنّ الإضفاء العلماني للطابع التاريخي يبدأ بإزاحة تلك الميتافيزيقا المتكاملة. ومن ثم، فإنّ ظهور الجماهير كذوات تاريخية في سياق ثورات أواخر القرن الثامن عشر هو الذي يفكك تلك الميتافيزيقا - وشكلها التمثيلي النمطي، تاليًا - على نحوٍ حاسم. ولن يبقى وجود للأمثولة بعد ذلك إلا بوصفها عنصرًا ضمن شكل سرديّ آخر، كمجاز لإضفاء الطابع الأمثولي، أو أنها تختفي تمامًا. بعبارة أخرى، انحلّت الأمثولة بظهور التواريخ العلمانية، وبتقارب الشكل المحاكاتي مع التاريخانية الحقّة، وبوعي المجتمع أنّه منقسم على نحوٍ لا رجعة عنه إلى أنواع عدّة من التضادات العلمانية (ما له دلالته أنّ النسوية والرواية الحديثة وُلِدَتا في اللحظة الثورية ذاتها التي أعطت الطبقات والأمم تنظيمَها الاجتماعي ووعيها الذاتي ككيانات تأريخية متميزة). ومنذ ذلك الحين وصاعدًا راح السرد يُبْرِز بمزيد من القوة تناقضًا تاريخيًا لا وحدةً ميتافيزيقية. والقول إن الأمثولة هي الشكل الرئيس للكتابة في العالم الثالث، والإعلان إنَّ القومية هي المبدأ السردي الناظم لهذه الأمثولة، يعني أن يُسْبَغ على قومية العالم الثالث وظيفة ميتافيزيقا شبه دينية، من النوع الذي مثّلته المسيحية في أوروبا القروسطية. وهذه الطريقة الخاصة في رسم خرائط اختفاء الأمثولة في أوروبا بعد عصر النهضة وعودة ظهورها في العالم الثالث المعاصر تميل أيضًا، بالتواءة غريبة، إلى توسيع تلك الاتجاهات في الرومانسية الأوروبية التي غالبًا ما التمستْ في غير أوروبا تلك «العضوية» التي قيل إنّها وُجِدَت مرّةً في أوروبا لكنها ضاعت بعد ذلك، دع عنك الفكرة الليبرالية المألوفة التي استعادها بندكت أندرسن بأشدّ ما تكون المقدرة ووفّر لها رواجًا كبيرًا في صفوف اليسار، ومفادها أنّ «الجماعة المتخيَّلة» الخاصة بالأمّة مع أنّها تبرز على نحو لاحق زمنيًا لـ «الجماعات المقدّسة» المرتبطة بالدين إنّما تبرز كي تلبي بعض احتياجات الانتماء التي كانت تلبيها تلك الجماعات، حينما (وحيثما) تتفكك هذه الأخيرة[4].

---

(4) يُنظر: Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

إزاحة القومي للديني والإمبراطوري السلالي؛ من خلال رأسمالية الطباعة، هي الأطروحة المركزية =

تفسّر ضغوط نظرية العالم الثالث التناقض المتمثّل في أنّ جيمسن، المفكّر العلماني تمامًا الذي يطابق هو نفسه «اللحظة الطوباوية» في السياسة الحديثة لا مع القومية بل مع الاشتراكية، مُجبَر بمنطق تلك النظرية على أن يهب القومية المكانة شبه الدينية التي لميتافيزيقا دينية، على نحوٍ عابر للبلدان والطبقات، على الرغم من تدقيقاته الكثيرة. وطبيعيّ أن تتمثّل العاقبة الشكلية المتعلقة بقراءة قصص هذا العالم في ألا تمكن قراءة الروايات المكتوبة في آسيا أو أفريقيا ضمن إشكاليات الواقعية البرجوازية والتمثيل المحاكاتي للانقسامات العلمانية، الأمر الذي يفوق بكثير ما تفرضه أيّ ميتافيزيقا موحّدة. وفي الوقت ذاته، فإنّ جيمسن، إذ يرسم خريطةً للعالم يطابق فيها العالم الثاني بقوة مع كتلة الدول الاشتراكية، يقدّم لنا - على نحوٍ غير متعمّد، باعتقادي - طبعةً من النظرية التي نجمت عن تقارب معيّن بين السوفيات وما يمكن أن نسمّيه الموقف النهروي في منتصف خمسينيات القرن العشرين، كما ستوضح تعليقاتي اللاحقة على هذه المواقف.

بخلاف ذلك، فإنّ إدوارد سعيد، أكثر انتقائية من الناحية النظرية، وكان على الصعيد الأيديولوجي - حين كتب الاستشراق - أشد استجابة بكثير حيال أشكال كثيرة من القومية العالمثالثية المباشرة التي لا تتوسطها أيّ رغبة اشتراكية. وهو لذلك يحتفي بروح باندونغ ذلك الاحتفاء المميَّز الأقلّ تدقيقًا:

> عندما انعقد مؤتمر باندونغ في عام 1955 كان الشرق بكامله قد نال استقلاله السياسي من الإمبراطوريات الغربية وراح يواجه تشكيلًا جديدًا للقوى الإمبراطورية، الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. والاستشراق العاجز عن التعرّف على شرقـ«ـه» في العالم الثالث الجديد، بات في مواجهة شرقٍ مُتَحَدٍّ ومسلَّحٍ سياسيًا[5].

= للكتاب، وهو يسوّغها بتناوله اللغات المقدسة والعلمانية، ورحلات الحج ...إلخ، وتُلَخَّص في لحظة معينة على النحو التالي: «ما حاولتُ تبيانه في الأساس هو أنّ إمكانية تخيّل الأمّة لا تنشأ تاريخيًا هي ذاتها إلا حينما، وحيثما، تفقد ثلاثة تصورات ثقافية جوهرية، بالغة القدم جميعها، سطوتها البديهية على عقول البشر. أول هذه التصورات هي الفكرة التي مفادها أنّ لغةً مدوّنةً بعينها توفّر أفضل نفاذ إلى الحقيقة الكيانية «الأنطولوجية». ... وهذه الفكرة هي التي دعت إلى الوجود تلك الجماعات الدينية عابرة القارات، مثل المسيحية، وأمّة الإسلام، وسواها» (ص 40). عدم وضوح تلك الـ «سواها» مزعج بعض الشيء، لكن فكرة أنّ الأمّة تنشأ حيث كان الدين من قبل واضحة على نحو لا مجال للخطأ فيه.

(5) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Vintage, 1979), p. 104.

سأعود إلى مؤتمر باندونغ بشيء من الإسهاب بعد قليل. لكنّه ليس صحيحًا أنّ «الشرق بكامله»، مهما تكن الطريقة التي تُرسَم بها خريطته، «قد نال استقلاله السياسي» بحلول عام 1955: الحرب الجزائرية، على سبيل المثال، كانت قد بدأت للتوّ، وكان لا يزال على فلسطين، بالغة الأهمية بالنسبة إلى كثير من الخرائط الاستشراقية، أن تنال مثل هذا «الاستقلال». لكن ما يهمّ نقاشنا الحالي هو قَرْنُ سعيد كلًّا من الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي معًا بوصفهما «تشكيلًا جديدًا للقوى الإمبراطورية». لا يواجه سعيد أيًّا من المصاعب التي يواجهها جيمسن في شأن مثل هذه التصريحات القاطعة، لأنّ الاشتراكية ليست مطروحة لديه أصلًا. ورطانة الإمبرياليتين هنا مستمدة ببساطة من بعض المواقف الماويّة المعروفة، مع أنّ سعيدًا نفسه أبعد ما يكون عن الانخراط في الماوية ولذلك يأخذ الجانب القومي البحت لنظرية العالم الثالث من دون أن يهتم بجانبها الثاني الذي يعتبر الصين البلد الاشتراكي «الحقّ». وباختصار، فهو يدافع بالتحديد عن تلك النظرية القائلة بالتقارب الأميركي - السوفياتي التي يحرص جيمسن على النأي بنفسه عنها[6].

من المشروع تمامًا أن نتساءل أيضًا: ما الذي جعل العالم الثالث «مسلحًا» و«متحديًا»، بحسب سعيد؟ يقول لنا سعيد في مستهلّ كتابه إنّ معظم كتاب الاستشراق كُتب في الفترة 1975-1976. كانت هناك آنذاك، وقبله بسنوات طويلة، صنوف كثيرة من الأسلحة في كثير من مناطق آسيا وأفريقيا والشرق الأوسط: في فيتنام ولاوس وكمبوديا التي تحررت في تلك السنوات، وكذلك في جميع المستعمرات البرتغالية في أفريقيا الجنوبية التي تحررت أيضًا، وفي العالم العربي، عندما عبر الجيش المصري السويس في 1973، وفي أيدي الفلسطينيين، وفي أيدي المؤتمر الوطني الأفريقي لتحرير جنوب أفريقيا. وكانت تلك الأسلحة، في أغلبيتها الساحقة، أسلحة سوفياتية. قد يكون من السهل أن ننسى الآن ذلك

(6) المفارقة في مناقشة قضية «التقارب» الآن، بعد إعادات البناء التي جرت في السنوات الأخيرة، تكمن في أنّ تقاربًا من نوع ما - استسلامًا، في الواقع - قد حصل، إنّما بعد التفكيك الممنهج لتلك الدولة السوفياتية التي صُوِّرَت في ذلك الوقت بأنها القوة العظمى الإمبريالية والأنا البديل للولايات المتحدة في منطق التطرف العالمي.

كلّه، في هذه الحقبة الجديدة من البيريسترويكا العالمية، لكن تردّي الذاكرة الباكر هذا في 1975-1976 يبقى أمرًا مدهشًا. صحيحٌ أنَّ تلك النظرة التي ترى الاتحاد السوفياتي قوةً إمبريالية كانت قد غدت آنذاك واسعة الانتشار في العالم العربي، لكنَّ من صادق عليها لم يكن منظمة التحرير الفلسطينية بل شراكة أنور السادات والعاهل السعودي.

في جميع الأحوال، يستخدم سعيد كلمة «مسلّح» كاستعارة أدبية، والسلاح الذي يلمع إليه هو القومية التي كانت في نثر جيمسن الأكثر رصانة ضربًا من الميتافيزيقا أساسًا. وسواء أكانت سلاحًا أم ميتافيزيقا، يبقى السؤال: قوميةُ مَنْ هذه القومية؟

2

تمثّلت السمة اللافتة لمختلف طبعات نظرية العوالم الثلاثة في أنَّ هذه النظرية، بخلاف جميع النظريات الحديثة المهمة في التحرر الاجتماعي - الحقوق الديمقراطية، الثورة الاشتراكية، تحرر المرأة، بل والقومية المناهضة للاستعمار ذاتها - لم تنشأ بوصفها حركة شعوب في فضاء معارض متمايز عن بنى الدولة القائمة ومعارض لها، بل نشأت، في جميع منوّعاتها الكبرى المتعاقبة، بوصفها أيديولوجية دول قائمة بالفعل، روّجها عدد منها بصورة جماعية أو واحدة منها بصورة فردية تميز نفسها من الباقي. وطرائق هذه النظرية في وضع خرائط العالم لم تَنِ تتحول، من دون أن يكون لها مبدأ مركزي أو لبّ أساسي يعطيانها قوامها النظري. والطبعتان السوفياتية والصينية من هذه النظرية كانتا معاديتين واحدتهما للأخرى أشدّ العداء حيث لم تتقاسما نقطة انطلاق مشتركة. وبقدر ما استحضرت نظرية العوالم الثلاثة أيديولوجية القومية المناهضة للاستعمار، فإنّ سمتها الأبرز تمثّلت في مجيء هذا الاستحضار في ظرف تاريخي ومن بلدان بعينها حينما، وحيثما، كان المحتوى الثوري لتلك الأيديولوجيا المناهضة للاستعمار - أي تصفية الاستعمار - قد تحقق بالفعل. وهذا الافتقار إلى عقيدة مركزية واضحة وهذه العمومية في الموقف المناهض للاستعمار في عهد ما بعد الاستعمار أعطيا هذه النظرية طابع استدعاء أيديولوجي مفتوح النهاية كثيرًا ما كان المثقفون الأفراد

أحرارًا في تفسيره على النحو الذي يرغبون، الأمر الذي عمل بدوره على جعل هذه النظرية جذّابة بصورة خاصة لأولئك المثقفين الذين لا يرغبون في الانخراط في مشاريع محددة للتغير الاجتماعي، ومع جماعات محددة تخوض غمار الممارسة السياسية، فيحتفظون باستقلاليتهم الفردية مع الإبقاء على شيء من الصلة مع الراديكالية العالمية.

كان يُقَال، في معظم طبعات النظرية التي حققت رواجًا شعبيًا، إنّ القوة الفاعلة وراء التغيرات الجوهرية تكمن في الدولة القومية ذاتها؛ أي في الدولة القومية في المجتمعات المتأخرة تكنولوجيًا وتنافسها الجماعي مع دول التشكيلات المتقدمة تكنولوجيًا. وما له دلالته أنّ النظرية برزت على وجه التحديد بعد نشوء دول البرجوازية الوطنية وتوطّد أركانها، غالبًا من خلال مزيج من قطاعات الدولة القوية والمشاريع الخاصة المعممة، في عدد من البلدان المستقلة حديثًا. وبذلك كانت عبارة عن تشكيلة أيديولوجية أعادت تعريف مناهضة الإمبريالية لا بوصفها مشروعًا اشتراكيًا تحققه الحركات الجماهيرية للطبقات الشعبية بل بوصفها مشروعًا تنمويًا تحققه دول البرجوازيات الوطنية الضعيفة في سياق المنافسة الجماعية مع دول رأس المال المتقدم القوية، الأمر الذي يُخْضِع الحركات الجماهيرية للدولة البرجوازية الوطنية ويعزز المواقف التفاوضية لهذا الضرب من الدولة مع دول رأس المال المتقدم وهيئاته العامة. وهذه المنافسة القطاعية الجزئية بين رؤوس الأموال المتأخرة والمتقدمة، التي اختلفت باختلاف البلدان والمناطق، الأمر الذي يعود في جزء منه إلى اختلاف التاريخ الاستعماري، هي ما صار يُدافَع عنه بوصفه نواة النضال المناهض للإمبريالية، في حين راح يُنْظَر إلى الدولة البرجوازية الوطنية ذاتها على أنّها ممثّلة الجماهير. ما من مُنَوَّع من منوّعات النظرية قال أيّ شيء من هذا القبيل، بالطبع، ما يشير إلى ما تتسم به من تعمية، لكنّ ذلك كان من بعض المناحي الحاسمة امتدادًا، في طور ما بعد الاستعمار، للسيطرة التي كانت البرجوازية الوطنية قد تمكنت من فرضها على معظم الحركات المناهضة للاستعمار في العهد الاستعماري ذاته.

مثل معظم أيديولوجيات التعمية، غالبًا ما تعمد نظرية العوالم الثلاثة إلى

أسطرة أصولها[7]. فالفحوى في قول سعيد الوارد أعلاه هو أنَّ مؤتمر باندونغ كان على نحوٍ ما لحظة الولادة الطاهرة لهذه النظرية، وأنّها، بالفعل، ضربٌ من الحكمة الشائعة المقرَّرة. وهذا ما يجعل من الضروري توضيح بعض الأمور في ما يتعلّق بلحظة الأصل تلك. كان مؤتمر باندونغ الذي عُقد في نيسان/ أبريل 1955 في مدينة باندونغ الإندونيسية، مؤتمرًا للبلدان المستقلة في آسيا وأفريقيا على وجه الحصر. واستُبعدَت جنوب أفريقيا وإسرائيل لأسباب واضحة، كما استُبعدَت الكوريتان أيضًا لدواعي النزاع، لكنه اشتمل على بلدان الهند الصينية وثلاث من المستعمرات الأفريقية التي لم تنل سيادتها بعد على نحو تام؛ إذ كان من المتوقّع أن تنال استقلالها عمّا قريب. ولم يُدْعَ أيّ بلد من أميركا اللاتينية. ودُعيت الصين، وأدّى شو إن لاي في الواقع دورًا كبيرًا جدًا، على الرغم من حقيقة أنَّ الصين هي أكبر بلد شيوعي في العالم. وكانت هناك أيضًا باكستان (أحد المضيفين) وعدد من البلدان من هذا القبيل، على الرغم من تحالفها العسكري مع الولايات المتحدة. ولم يكن هناك الماريشال تيتو الذي سرعان ما سيبرز كواحد من كبار مهندسي حركة عدم الانحياز، لأنَّ يوغوسلافيا ليست آسيوية ولا أفريقية. ولم يكن ثمة مجال في جلسات المؤتمر لمناقشة الأنشطة الفعلية للبلدان الإمبريالية لأنّه مؤتمر للحكومات، كما أكّد نهرو، ولاقى استحسانًا عامًا. فليس من المناسب، كما قال، أن يقوم ممثلو الحكومات بمناقشة سياسات حكومات تلك الدول الأخرى التي هي أيضًا أعضاء في الأمم المتحدة؛ أمّا المناقشات غير الرسمية فلم يتحكّم بها أحدٌ، بالطبع. ولم يكن قد استُخْدِمَ حتى ذلك الحين أيّ من المعاني التي يُستخدم بها مصطلح العالم الثالث الآن: عدم الانحياز، فضاء عالمي آخر غير الرأسمالية والاشتراكية، القارات الثلاث.

---

(7) ما أعنيه، إذ أصف نظرية العوالم الثلاثة بأنها أيديولوجيا، ليس محو الفارق بين النظرية والأيديولوجيا، بل تأكيد الطابع الأيديولوجي الصرف لمزاعمها النظرية. فهذه النظرية تقدّم معارف زائفة عن الإمبريالية لكنها مع ذلك تستمدّ قوتها العاطفية من تجربة الفارق بين المجتمعات الرأسمالية المتقدمة والمتأخرة والتي هي تجربة ظاهرة ومحسوسة مباشرةً، ومن واقعة أنَّ رأس المال المتقدم هو رأسمال إمبريالي. وتكمن وظيفة التعمية التي تقوم بها هذه المعارف الزائفة في إخفائها واقعة أنَّ الإمبريالية تعمل عملها، في المجتمعات ما بعد الاستعمارية ذات السيادة، من خلال الدولة البرجوازية الوطنية ذاتها، وفي زعمها، في الوقت ذاته، أنَّ دور الدولة البرجوازية الوطنية هو حلّ التناقض بين الإمبريالية وجماهير التشكيلات الخاضعة للإمبريالية لمصلحة هذه الأخيرة.

زعم ألفرِد سوفي أنه سكّ مصطلح «العالم الثالث» في عام 1952، على غرار مفهوم الطبقة الثالثة الفرنسية. واستُخدِمَ المصطلح، في الصحافة الفرنسية في الأقلّ، قبل وقت طويل من باندونغ. هكذا كانت العبارة ابتداعًا أوروبيًا، ودانت برواجها إلى الإعلام الأوروبي، لكننا سوف نتجاهل هذا؛ ذلك أنّ تداخل خلفيات أخرى هو أكثر أهمية بكثير. فقد انتهت الحرب الكورية، واحتاجت الصين إلى تطبيع حضورها بين الدول الأفريقية والآسيوية، لا كعملاق شيوعي بل كجار. وكانت كلّ من الصين والهند قد برزتا في مؤتمر جنيف الذي عُقد مؤخّرًا في شأن الهند الصينية، وكانت كلتاهما بحاجة إلى منتدىً يمكنهما أن تؤكّدا فيه قيادتهما للمنطقة، بالتعاون حينًا، وبالتنافس حينًا آخر. وكانت معاهدة مانيلا قد أُبرمَتْ، ما مهّد السبيل لظهور حلف جنوب شرق آسيا (SEATO) في الجوار، بينما كان يجري في غرب آسيا وضع الأساس لما سيصبح قريبًا حلف بغداد. وكانت عضوية باكستان في هذين الحلفين العسكريين الأنكلو - أميركيين المتشابكين قد أقلقت نهرو كثيرًا، وأراد أن يقيم بنيةً للضغط الأفروآسيوي على باكستان.

كان حلف جنوب شرق آسيا يمارس أيضًا ضغوطًا كبيرة على سوكارنو الذي كان يرأس حكومة محايدة في جوار ذلك الحلف، ولم يكن، بصرف النظر عن ميوله الشخصية، في وضع يسمح له بإعادة النظر في ذلك الحياد، نظرًا إلى الحضور الذي كان يمثّله في إندونيسيا ثاني أكبر حزب شيوعي في آسيا (بعد الصيني مباشرة). وكان زعماء الدول المجاورة (مثل تايلند والفيليبين)، ممن دُعوا أيضًا إلى المؤتمر، قد تدافعوا إلى طلب الحماية الأميركية ضد ما بدا على أنه موجة شيوعية منبعثة عن الصين وبلدان الهند الصينية التي كانت قد هزمت الفرنسيين للتوّ، فضلًا عن الحركات الشيوعية الضخمة في أراضيها هي ذاتها. كانت الحكومة البورمية، أيضًا، متوترة خشية أن يلتهمها جيرانها الصينيون و/ أو الهنود، أو أن يجرفها تأثير الثورات في الهند الصينية. وبين الصين والهند، كان ثمة نزاع حدودي جارٍ (سينفجر في حرب دموية في عام 1962)، وبين الهند وباكستان، كانت هناك قضية كشمير (موقع معركة في عام 1948، ثمّ في عام 1965 و1971). لا شكّ في أنّ «مبادئ التعايش السلمي الخمسة» التي رعتها الصين والهند معًا واعتمدها المؤتمر بكاملها، كانت ذات رؤيا، لكن إعلانها بدا -

في ظلّ وقائع الشكّ المتبادل والتنافس وتهديدات الحرب الإقليمية - أشبه بالتزام غير رسمي بألّا تزحف الجيوش في الحال على جيرانها لتضمّ أراضيهم.

هذا الالتزام، التزام الحدّ الأدنى وغير الرسمي، لم يكد يقترب من الفكرة المُتَوَهَّمَة عن عالم ثالث موحَّد («الشرق» الذي يولد من جديد، والمسلَّح سياسيًا بقومية مشتركة، والمستعد لمقارعة الاستشراق والإمبريالية الغربية والبلشفية الإمبريالية)، على الرغم من انعقاد المؤتمر في خضم ما سيعرف باسم الحرب الباردة، وفي ظلّ تهديد محسوس بحرب عالمية ثالثة وباستخدام أسلحة ذرّية أشد فتكًا بكثير من التي أُسقطت على اليابان في نهاية الحرب العالمية الثانية. لا شكَّ في أنَّ رجال الدولة الكبار في المؤتمر، ولا سيما نهرو وشو إن لاي، كانوا على بيّنة من هذا البعد الإضافي عندما احتجوا على وجود القواعد الأجنبية في المناطق الأفرو - آسيوية. ومن العناصر الرئيسة في هذا التركيز على الجانب العسكري أنَّ الحرب الكورية التي انتهت للتوّ كانت قد كلّفت مليون قتيل صيني، وأنَّ الاتحاد السوفياتي كان قد طوّر قنابله الذرّية والهيدروجينية، وكانت ثمّة حجّة قوية في الولايات المتحدة، الواقعة آنذاك في قبضة عداء هستيري للشيوعية على طريقة دالاس، للقضاء على الاتحاد السوفياتي قبل أن يصبح قوة نووية كاملة؛ وقُدِّمَت سيناريوات مماثلة للقضاء على الصين طوال الحرب الكورية. وكانت هذه المسائل الملحّة جزءًا من تلك اللحظة السياسية التي تصوّر فيها نهرو، بلا شك، كتلة من البلدان الأفرو - آسيوية التي تضع نفسها بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي.

بما أنَّ وسائل الإعلام الغربية كانت أقلّ اهتمامًا بالوقائع الإقليمية وكانت تنظر إلى تلك الوقائع من منظور المزاعم السوفياتية - الأميركية، فقد كانت حريصة بشكل خاص على التقاط هذا الجانب العسكري المفرد واستحضار قسمة ثلاثية للعالم يكون فيها «العالم الثالث» عالم عدم الانحياز العسكري. وفي هذا التوصيف، كان العالم الأميركي هو الأول لا لأنَّ الرأسمالية كانت متفوقة بل لأنَّ تحالفاتها العسكرية المتشابكة، من الحلف الأطلسي إلى حلف جنوب شرق آسيا، كانت أكثر قوة، بمداها العالمي الكامل؛ وكان اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية هو الثاني لأنه لم يكن لديه سوى حلف وارسو، مع قاعدة تكنولوجية

أدنى بكثير نسبيًا. وكان العالم الثالث مؤلفًا من تلك البلدان غير المتحالفة عسكريًا مع أيّ من الولايات المتحدة أو اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية ويمكن تاليًا أن تكون قوة سلام. أمّا واقعة أنّ عنصر عدم الانحياز الرئيس هذا لم يلائم نصف الحكومات الممثّلة في باندونغ فلم تزعج كثيرًا وسائل الإعلام، كما لم تزعج الباحثين الذين ورثوا هذا التقليد في تصوير باندونغ. ففي سياق اشتداد الحرب الباردة، قُدِّمَ هذا العالم الثالث باعتباره العالم الذي كان سيحول دون ما قيل إنّه منطق الجنون العسكري المنفلت في العالمين الأول والثاني، ذلك المنطق الذي لا بدّ من أن يسوقهم من غير ذلك نحو حرب عالمية ثالثة.

حتى في هذا العرض الإعلامي الأولي، لم يكن لهذا التقسيم الثلاثي للعالم أيّ علاقة بأساليب الإنتاج، أو النظم الاجتماعية، أو حتى البنى الشعورية، على نحو ما سيتصوّر منظّرو الأدب هذا التقسيم في وقت لاحق. كان «العالم الثالث» مجرد اسم آخر لعدم الانحياز العسكري (في وقت لاحق، حين ظهرت حركة عدم الانحياز ناضجةً كاملة وبات مصطلح «العالم الثالث» مرتبطًا بها ذلك الارتباط الدائم إلى هذا الحدّ أو ذاك، عمل حضور تيتو كواحدٍ من قواها المحركة على إخفاء تطابقها مع غير أوروبا. كما عمل استبعاد كثير من البلدان مثل باكستان، كانت أعضاء في أحلاف أخرى، على إخفاء تطابقها مع جميع غير أوروبا؛ في حين أشار انضواء طيف كامل من البلدان من كوبا إلى المملكة العربية السعودية إلى مدى الشكليّة والمرونة الذي بلغته فكرة التحالف في ذلك الحين).

هذا هو النحو الذي كانت عليه الضغوط والتشكيلات الداخلية والدولية في باندونغ، وانعكاساتها في وسائل الإعلام الغربية. ونظرًا إلى حضور هذه البنى بالغة التعقيد ضمن إشكاليات المؤتمر، على المستويات الحكومية في المقام الأول، بات للّغة ذاتها طابع خاص مفرط التحديد، عتيق، شفاف تمامًا بالنسبة إلى أصحابه، ويحتاج دائمًا إلى فك مغاليقه بالنسبة إلى جميع الآخرين، بما في تلك اللغة من كلمات لا تني تتجاوز معانيها، وتتصف بالزلاقة والكتامة في آنٍ. أمّا مدى التعقيد الذي كانت عليه الضغوط في الوضع الفعلي السائد في بلد معين، وأطياف المعنى التي انطوى عليها ما بدا كأنّه إعلانٌ شفّاف لعقيدة إيمانية، فيمكن أن نوضحه بالإشارة إلى نهرو وجملة بسيطة بعض الشيء ندّت عنه في باندونغ.

نُقِلَ عن نهرو قوله: «نحن لا نتفق مع التعاليم الشيوعية، نحن لا نتفق مع التعاليم المناهضة للشيوعية، لأنَّ كلتيهما تقومان على مبادئ خاطئة». ولو أردنا أن نقرأ جملة من هذا النوع بطريقة النقد الجديد، حيث الإفراط في الإعلاء من قيمة السطح اللفظي وفصل الجملة عن نظام المنطوقات وسلسلة السياقات السياسية التي تنتمي إليها، فسوف يمكن تمامًا أن نقرأ فيها المعنى الدقيق الذي ينقله سعيد في جملته عن «الشرق» الذي وُلِد من جديد بوصفه عالمًا ثالثًا والذي يؤكّد ذاته قبالة التشكيل الجديد المكوَّن من اثنين من القوى الإمبراطورية. لكن من هي تلك الـ «نحن» في جملة نهرو؟ هذا يحتاج إلى بعض التفكيك، لأنَّ نهرو كان بلا شكّ الشخصية الأبرز في المؤتمر، ومع ذلك فإنَّ من الأفضل أن نتذكر، قبل أن نخطئ في اعتبار هذه الـ «نحن» تمثّل المؤتمر ذاته، وتاليًا عموم العالم الثالث، أنَّ شو إن لاي شغل مكانة بارزة مساوية تقريبًا وأنَّ كلامًا من ذاك النوع («التعاليم الشيوعية تقوم على مبادئ خاطئة») ما كان ليمثّله. وبالطبع، كان نهرو أول من شدّد على حقيقة أنَّ المؤتمر كان مؤتمر حكومات. بعبارة أخرى، جملة نهرو هي جملة حكوميّة. والـ «نحن» هي، في المقام الأول، حكومة الهند. وهي تفترض، في هذه الحالة الأولى، أنّها تتكلم نيابة عن الهند كلّها، والحكومة، بعبارة أخرى، تزعم أنّها الأمّة.

سوف آتي في الحال إلى المعاني المتعددة لهذه الجملة كما نطقتها الـ «نحن» التي تدّعي تطابقًا تامًّا بين الحكومة والأمّة. لكن ما يخفيه التأكيد الحكومي هو حالة ثانية من حالات هذه الـ «نحن»، هي نهرو بوصفه رئيسًا لحزب المؤتمر الهندي، ذلك الحزب السياسي الواحد بين أحزاب هندية أخرى، والذي يمثّل موقفًا سياسيًا واحدًا بين مواقف أخرى، وسرعان ما سيواجه انتخابات في الولايتين المنشأتين حديثًا، أندرا (في وقت لاحق من العام ذاته) ثم كيرالا (بعد ذلك بعامين، في عام 1957)، حيث كان من المتوقع أن يفوز الحزب الشيوعي الهندي وأن يخسر حزب المؤتمر. في هذه الحالة الثانية للضمير ذاته، يخاطب نهرو ناخبي هاتين الولايتين داخل الهند، من المنصّة الأهم لمؤتمر دولي - حيث وسائل الإعلام

التي أتت لتصوّر هذا المؤتمر بوصفه الميلاد المجيد لـ «العالم الثالث» - مشدّدًا على التقارب بين حزب المؤتمر والحكومة والأمّة على أيديولوجيا واحدة: «نحن لا نتفق مع التعاليم الشيوعية... مبادئ خاطئة»؛ وهذا يعني أنّ التصويت لمصلحة الحزب الشيوعي الهندي هو في الواقع نشاط مناهض للأمّة. لكنّه يخاطب الحزب الشيوعي ذاته أيضًا، ولو بصورة جانبية إلى حدّ بعيد، معارضًا ومُطَمْئِنًا في الوقت ذاته أنّه لن يبلغ حدّ الانضمام إلى المعسكر الأميركي («التعاليم المناهضة للشيوعية» خاطئة أيضًا، كما يقول نهرو؛ وكان أ. ك. غوبالان، العضو البارز في الحزب الشيوعي، قد زاره قبل المؤتمر مباشرة ليؤكّد له أنّ الحزب، على الرغم من النزاعات المريرة داخل البلاد، يدعم سياسته في عدم الانحياز). لكنّه يخاطب، قبل كلّ أحد آخر، كتلة الناخبين الواقعة بين حزب المؤتمر والحزب الشيوعي، تلك الكتلة التي يثقّفها في شأن زيف الشيوعية - وبهذا المعنى يكون كلامه تربويًا، ويصدر محمّلًا بالسلطة الكاملة لمؤتمرٍ دولي، يحضره شو إن لاي - لكنه يحترم مناهضتها للإمبريالية، كيلا يخسرها تمامًا (ومن هنا الابتعاد المتعمّد عن «التعاليم المناهضة للشيوعية» أيضًا، وهي عبارة تعني ببساطة، في هذا المقام، المعسكر الأميركي والأخوين دالاس والمكارثية وحلف جنوب شرق آسيا وحلف بغداد. ويخاطب نهرو في الوقت ذاته الجناح اليميني في حزبه، ذلك الجناح الذي كان قد أزعجه كثيرًا انطلاق المساعدات السوفياتية الضخمة للهند قبل شهرين فحسب، في شباط 1955. وببساطة، فإنّ المقصود بنصف الجملة التي تكشف زيف «التعاليم الشيوعية» هو أنّ العلاقات الوثيقة دولةً لدولةٍ مع الاتحاد السوفياتي ودعوة الصين إلى المؤتمر، على الرغم من الاعتراضات الصريحة لكلٍّ من بريطانيا والولايات المتحدة، لا تعني أي تنازلات للحزب الشيوعي الهندي، بل تعني العكس تمامًا، كما سنرى.

لكن تلك الالتفاتة نحو الاتحاد السوفياتي كانت حديثة العهد جدًا، جدًا؛ إذ أمضى نهرو السنوات القليلة الأولى بعد الاستقلال ساعيًا إلى التحالف مع الكتلة الأنكلو - أميركية، وكان ثمّة بعضٍ الخشية في البلاد من أنّه قد يعود إلى هذا الموقف في أيّ وقت، كما فعل حقًّا أثناء سفارة غالبرايث، أيام كينيدي؛ وما كان مقصودًا بتنصّله من «التعاليم المناهضة للشيوعية» هو التخفيف من هذه الخشية.

ويُظهر تركيب الجملة التي تخاطب الأمّة من منتدى دولي أنَّ الأمّة ذاتها مثقلة بالنزاعات على نحوٍ واضح؛ وأنَّ الكلام الوحيد الذي يدّعي الصدق ويطمح إلى أن يخاطب هذه الأمّة ويكون من أجلها لا بدّ له من أن يوازن عباراته، في الأقلّ. (في النهاية، فاز حزب المؤتمر في ولاية أندرا بعد شهرين بهامش أوسع بكثير مما أمكن حتى لنهرو أن يتوقعه، لكن الشيوعيين فازوا في ولاية كيرالا في عام 1957، وأقاموا أوّل حكومة ليست لحزب المؤتمر في الهند المستقلة وأوّل حكومة شيوعية منتخبة في أيّ مكان في العالم. وحساب العوامل الانتخابية الكامنة وراء تلك الخسائر والمكاسب هو حساب معقد بالفعل، لكن نامبودريباد الذي تولّى منصب رئيس الوزراء في ولاية كيرالا، يشير إلى أنَّ البريق الذي كسا نهرو في مؤتمر باندونغ كان عاملًا مهمًا في انتخابات أندرا التي تلته مباشرة، لا في انتخابات كيرالا بعد ذلك بعامين[8].

لكنني أشرتُ أعلاه أيضًا إلى ازدواج في صوت تلك الجملة، إذ صدر عن رئيس أكبر حزب في الانقسامات السياسيّة داخل البلد في الوقت الذي كان أيضًا يخاطب العالم بوصفه الصوت الموحَّد لدولةٍ قوميةٍ موحَّدة الهوية. ومن الأكيد أنَّ الوضع الدولي الذي نُطِقَ فيه بهذه الجملة لم يكن خارجيًا بالنسبة إلى معناها. ويمكن بهذا الصدد أن نأخذ مسألة الصين أولًا، حيث كان حضور شو إن لاي في المؤتمر ذلك الحضور الرئيس الآخر، وحيث تحضر الصين في الجملة ذاتها في الصيغة التعليمية المميزة، «التعاليم الشيوعية». ويخبرنا مؤلّف سيرة نهرو المتعصّب لهذا الأخير[9] أنّه حين سيطر الشيوعيون على السلطة في بيجين بعد عامين فحسب من استقلال الهند، انصبّ تفكير نهرو على الحدود الصينية الهندية، وأوعز إلى دبلوماسييه أن يقيموا «صداقة محترسة». وخلال الأزمة الكورية في السنة التالية، قبلت الحكومة الهندية كلا القرارين الرئيسين الصادرين عن مجلس

---

(8) E. M. S. Namboodripad, *Nehru: Ideology and Practice* (New Delhi: National Book Centre, 1988), pp. 246-252.

(9) يمكن التحقق من الوقائع التي نذكرها عن نهرو في هذه الفقرة والفقرات التي تليها بالعودة إلى الأجزاء الأربعة من: Servepalli Gopal, *Jawaharlal Nehru: A Biography* (New Delhi: Oxford University Press, 1979).

يُنظر على نحو خاص الجزء الثاني المخصص للفترة الحاسمة 1947-1956.

الأمن في 25 و27 حزيران/ يونيو 1950 اللذين مهّدا الطريق أمام الغزو الأميركي الذي تخفّى بحجاب رقيق كقوة تابعة للأمم المتحدة. وحين راحت الولايات المتحدة تسعى وراء وحدات عسكرية من دول أخرى لإضفاء مظهرٍ دولي على الغزو الأميركي، أوعز نهرو إلى سفيره بأن يؤكّد للأميركيين أنّ «الدعم الأخلاقي» الذي تقدّمه الهند يعادل كثيرًا من الوحدات التي تقدّمها بلدان أقلّ شأنًا. ولم يُشْعَر بحياد الهند وبشيء من شراكتها مع الصين إلا مع دور الوساطة الذي قامت به نحو نهاية الحرب الكورية، وما لحق به من تعاون صيني هندي خلال مؤتمر جنيف حول الهند الصينية. وحين التقى نهرو مع شو إن لاي في تشرين الأول/ نوفمبر 1954، لاحظ الأخير أنّ الخرائط الموجودة ليست بالدقّة المطلوبة لأنّ كثيرًا من الحدود الصينية الهندية لم يتمّ ترسيمها، الأمر الذي ردّ عليه نهرو، بأدب، بأنّه ما من سبب يدعو للقلق لأنّ الجميع يعرفون أين الحدود. وجرى تلافي الموضوع، لكن التباين الكبير بين هذين الموقفين كان واضحًا بما فيه الكفاية والتوتر بقي على حاله - وصولًا إلى باندونغ، حيث كان أحد معاني تلك الجملة أنّ الصداقة البادية بين الصين والهند لا ينبغي أن تؤخذ من دون تمحيص، كما لو أنها تحالفٌ دائم بين هذين البلدين الآسيويين العظيمين (ليس ثمة هنا «شرق» موحّد، يولد من جديد).

كان أمر الاتحاد السوفياتي أكثر تعقيدًا بكثير خلال تلك الأشهر ذاتها. عُقِدَ المؤتمر في نيسان/ أبريل، وكانت معونة سوفياتية ضخمة قد بدأت، كما ذكرتُ أعلاه، في شباط/ فبراير من ذلك العام (مشروع مصنع للصلب بطاقة إنتاجية تبلغ مليون طن سنويًا)، ثم زار نهرو الاتحاد السوفياتي في حزيران/ يونيو، وجاء كلٌّ من خروشوف وبولغانين إلى الهند في ذلك الشتاء، وبلغت رحلتهما ذروتها في كلكوتا، حيث خرج مليونا شخص لتحيتهما. لم تكن وتيرة التقارب وحجمه بالمتوقعين، ولم تكن شوارع كلكوتا تحت سيطرة نهرو، ودفعت الأحداث على الصعيدين الوطني والدولي نهرو إلى أن يرغب في تطبيع العلاقات بين البلدين بلا شكّ[15]. ونحو نهاية

(15) سوف نعود إلى البعد الأميركي في الحال. وفي داخل الهند، كان خط الهجوم المباشر الذي اختطه الأمين العام للحزب الشيوعي الهندي راناديف قد تراجع، وصار طور انتفاضة تيلينجانا العسكري من الماضي، وبات الحزب الشيوعي الهندي مستعدًا للتحول إلى معارضة برلمانية في المقام الأول، وكانت لدى نهرو أسباب كثيرة جدًا لتشجيع تلك العملية. أمّا دوليًا، فكان ثمة تغيّر عميق في سياسات الاتحاد =

تلك الزيارة، في كانون الأول/ ديسمبر، انتزع من فريق خروشوف - بولغانين تأكيدًا صريحًا بأنّ الاتحاد السوفياتي لن يقدّم أيّ مساعدة مالية للحزب الشيوعي الهندي ولن يقيم معه أيّ صلات مهمة، وأنّ تعامل نهرو مع الحزب، إن خيرًا أم شرًّا، لن يكون له أثر على العلاقات الهندية - السوفياتية. والجملة المذكورة أعلاه تقع، إذا جاز التعبير، بين مصنع الصلب والمليونين اللذين رحبا بالقائدين السوفياتيين؛ وهي تسبق الزيارة، وتحدد معناها مقدّمًا. وبقدر ما جرى رسم حدود مجالات التعاون والنأي مع الصين والاتحاد السوفياتي، كانت تلك الحدود ذاتها محلّ تمحيص بلدان حلف جنوب شرق آسيا، وبورما، وبريطانيا، والولايات المتحدة.

أين يكمن التوافق، إذًا، بين باندونغ وعهد نهرو كأول رئيس وزراء للهند المستقلة؟ لقد حجبت سلطته اللاحقة حقيقة أنّ نهرو جاء لاحتلال هذا المنصب من حالة ضعف شديد، ولأنّ غاندي اختاره ليس غير. كان حزب المؤتمر في قبضة باتيل، وهي حقيقة أظهرها باتيل لاحقًا من خلال انتخاب بارشوتام داس تاندون رئيسًا للحزب على الرغم من معارضة نهرو المعلنة، ووصف نهرو تلك الانتخابات بأنّها «صفعة في وجهي». في تلك الظروف، كان اغتيال غاندي في كانون الثاني/ يناير 1948 ضربة شخصية له، ولم يؤمّن صدارته الوطيدة داخل حزب المؤتمر سوى موت باتيل في كانون الأول/ ديسمبر 1950. وليس من الواضح تمامًا، في الوقت ذاته، لماذا أصرّ نهرو على إبقاء مونتباتن حاكمًا عامًا وعلى الاحتفاظ بقادة القوات البريطانية. من بين زعماء حزب المؤتمر جميعًا، كان نهرو هو الوحيد الذي وجده مونتباتن لائقًا، ونحن نعلم أنّ نهرو اعتمد على صداقة هذا الأخير ونُصْحِهِ قبل الاستقلال وبعده. ولعلّ رئيسًا للوزراء ضعيفًا كان يستخدم حاكمًا بريطانيًا عامًا كي يقي نفسه من أغلبية حزبه. وما يجب تأكيده هو أنّ هذا بمجمله كان متسقًا تمامًا مع ثقافة نهرو الشخصية ورؤيته البدئية لعلاقات الهند الدولية بعد الاستقلال.

= السوفياتي والصين اللذان كانا على استعداد الآن لتعاون واسع وبعيد الأمد مع دول عدم الانحياز بصرف النظر عن سياساتها الداخلية. وبات يُنظَر الآن إلى حكومة نهرو التي سبق نبذها بوصفها عميلة للإمبريالية، على أنّها حليف محتمَل في حلف دولي تقدمي. وكان جزءٌ من انعطافة نهرو يسارًا في هذا الوقت استجابةً لهذه التحولات المحلية والدولية.

بعد راديكاليته الشهيرة بين عامي 1933و1936[11]، تحوّل نهرو مرّة أخرى إلى نوع فابيّ[12] جدًا من الاشتراكية، راح يزداد تطبيعًا بمرور السنوات، حتى إنّ مزيج قطاع الدولة والقطاع الخاص الذي خططت له لجان التخطيط في حزب المؤتمر بتوجيه منه لاقى الدعم الكامل والصريح من البرجوازية الهندية. وكان في تصوّره للهند المستقلة ثمّة تعاون وثيق مع الكتلة الأنكلو - أميركية، وظلّ يأمل في الدعم الأميركي حتى عام 1950 في الأقلّ، حين خيّب أمله التفضيل الأميركي المتواصل لباكستان والجهد الأميركي لجعل لياقت علي خان، رئيس وزراء باكستان، زعيمًا آسيويًا بديلًا. وعندما اقترح رادا كريشنان، سفير الهند لدى الاتحاد السوفياتي (الذي سيبرز لاحقًا كرئيس للجمهورية)، معاهدة صداقة بين البلدين، رفض نهرو، خوفًا من الإساءة إلى الأميركين، ودفع الهند بدلًا من ذلك إلى الانضمام إلى الكومنولث البريطاني المُعَاد بناؤه، في نيسان/ أبريل 1949، بل وقَبِلَ أن يكون الملك «رئيسًا» للكومنولث، مكرّسًا نفسه للكتلة الأنكلو - أميركية ومستخفًا بالاعتراضات الشديدة التي صدرت لا عن الشيوعيين فحسب بل حتى عن اشتراكيين مثل جايبراكاش نارايان. وتشير الدلائل إلى أنّ التعنّت الأميركي، أيام وقوع أميركا في قبضة المكارثيّة ثم عمومًا في قبضة ذلك الصنف الدالاسي النيكسوني من اليمين المتطرف، هو ما لوى يد نهرو. ولو كانت هناك إدارة أميركية ليبرالية مهما يكن ضعفها، لكان من المحتمل أن يصل نهرو معها إلى علاقة تعاون وثيق، كما حدث لدى فوز جون كينيدي في عام 1960، حين وصل غالبرايث إلى الهند سفيرًا، وحظي على الفور بمكانة فخرية سواء في المشورات الشخصية أم في الاستشارات المتعلقة بالسياسة الاقتصادية. تمثّلت المعضلة، بعبارة أخرى،

---

(11) يُنظر تناولٌ مختصرٌ لتلك الفترة الراديكالية العابرة في: Bipan Chandra, «Jawaharlal Nehru and the Capitalist Class, 1936,» *Nationalism and Colonialism in Modern India* (New Delhi: Orient Longman, 1979).

كانت المقالة ذاتها قد نُشرت في: *Economic and Political Weekly*, vol. X, nos. 33-35 (August 1975).

بالطبع، فقد تراجع البروفيسور شاندرا عن تأويله الباكر لهذا الطور واستبدل به خلاصةً تقرّظ مسيرة نهرو في عمله اللاحق: *Jawaharlal Nehru in Historical Perspective*, D. D. Kosambi Memorial Lectures (Bombay University of Bombay, Department of History, 1989).

(12) الفابيّ، نسبةً إلى الجمعية الفابية (Fabian Society)، وهي منظمة اشتراكية بريطانية ترمي إلى تحقيق مبادئ الاشتراكية الديمقراطية من خلال الجهد التدرجي الإصلاحي لا من خلال الثورة. (المترجم)

في أنَّ الكتلة الأنكلو - أميركية لم تكن راغبة في تقبّل وقائع السيادة الهندية، والتطلعات التي انبعثت مباشرة من حجم البلد وبرجوازيته المتطورة نسبيًا التي راحت تطالب بمساحة لشيء من النمو المستقل، أو القيود التي وضعها حجم اليسار على خيارات نهرو.

ثبت أنَّ تضافر مثل هذه العناصر كان حاسمًا بالنسبة إلى انعطافة نهرو المحسوبة يسارًا بعد انتخابات عام 1952. عندها، رُفِعَ الحظر عن الحزب الشيوعي وبرز كثاني أكبر حزب في البرلمان، يليه الحزب الاشتراكي في المرتبة الثالثة. ولم يحصل حزب المؤتمر ذاته إلا على أقلّ من نصف أصوات المقترعين في ذلك العام، حين ألقى رحيل غاندي وباتيل على عاتق نهرو كامل مسؤولية الحزب وبات في وضع يسمح له بالمطالبة بقيادة الإرث الوطني قيادةً لا يتحداها أحد. ولقد أغضب خروج الاشتراكيين من حزب المؤتمر في عام 1948 نهرو كثيرًا، وأغلقت نتائجهم الجيدة نسبيًا في الانتخابات إمكانية عودتهم. وكانت خشية نهرو أن يوسّع الشيوعيون والاشتراكيون قاعدتيهم الانتخابيتين توسعة كبيرة في السنوات الخمس التالية، في الوقت الذي يمكن أن ينجذب كثير من العناصر اليمينية في حزبه إلى حزب جان سانغ الذي أُسِّس حديثًا، حيث يغدو محتملًا ألا يحصل حزب المؤتمر على ما يكفي من المقاعد البرلمانية اللازمة حتى لتشكيل حكومة.

بعد صدود الأميركيين، ومفاجأة النتائج الانتخابية اللافتة التي حققها اليسار في أوّل انتخابات هندية على أساس الاقتراع العام، والقتال من أجل المحافظة على أغلبية في البرلمان، اتخذ نهرو القرار الجريء بالتوجّه يسارًا بالاستيلاء على كامل برنامج الحزب الاشتراكي، مع وجود سلطة الدولة تحت إمرته لتنفيذ جزء في الأقلّ من ذلك البرنامج؛ حيث يتضح نطاق هذا التحول إلى اليسار بالمقارنة بين الوثائق التحضيرية للخطة الخمسية الثانية التي وضعت بعد انتخابات عام 1952 والخطة الخمسية الأولى التي وضعت قبل تلك الانتخابات. كانت تلك استراتيجية محسوبة على نحو مدهش. وكانت للاشتراكيين الآن الحرية في أن ينضموا إليه أو يُهَمَّشوا. حتى الشيوعيين باتوا في ورطة. كانت قاعدتهم الجماهيرية قد تحطمت

خلال قمع انتفاضات 1948-1951، ولم تترك لهم هزيمة حركة الفلاحين في تيلينجانا سوى أقلّ الخيارات خارج الصيغة البرلمانية. وكونهم استعادوا جزءًا من تلك القاعدة الجماهيرية في المنافسات الانتخابية والعمل النقابي القانوني وتعبئة الفلاحين السلمية، لم يكن بمقدورهم الآن أن يظهروا كمعارضين لرئيس الوزراء الذي كان هو نفسه يتجه يسارًا، وإلا اتُّهِموا بالتطرف الدائم؛ لكنهم من دون مثل هذه المعارضة ما كانوا ليأملوا توسيع قاعدتهم فعليًا. على الصعيد الدولي، بلغ التعنّت الأميركي حدًّا جعل نهرو يحسّ بأنه لن يفقد الشيء الكثير إذا ما اقترب من الاتحاد السوفياتي وأقام عروضًا جماهيرية للأخوّة الصينية الهندية. كان باندونغ الذي جاء بالضبط بين انتخابات عام 1952 وانتخابات عام 1957، جزءًا من إعادة الاصطفاف المحلية والدولية هذه، وعمل على دفع نهرو من رئاسة وزراء محاصرة إلى مكانة زعيم عالمي، لا يضاهيه في قارتي أفريقيا وآسيا سوى شو إن لاي. محليًا، الخطة الخمسية الثانية هي التي اجتذبت معظم الإنتلجنسيا المدينية وضمنت له قاعدة شعبية أكبر من أيّ وقت مضى. وكما كان قد حسب، فاز بأوسع تفويض انتخابي في عام 1957، على الرغم من خسارته ولاية كيرالا. وسوف يبقى حزب المؤتمر مهيمنًا على مدى السنوات العشرين المقبلة وأكثر. وحين أقام نهرو سلامه مع أميركا بعد نحو ثلاث سنوات، في بداية عهد كينيدي، وحين ألقى بآلاف الشيوعيين في السجون بعد الحرب الصينية - الهندية، لم يترك ذلك أيّ أثر في تلك الهيمنة.

لم تكن باندونغ، إذًا، خطوة منطقية نبعت مباشرة من قومية عالمثالثية معمَّمة، بل اكتنفتها، بالنسبة إلى نهرو، صنوفُ قَسْرٍ معينة، داخلية وخارجية على السواء. وطبيعيٌّ أن يكون القادة الآخرون قد جلبوا إلى باندونغ صنوف قسرهم الخاصة المعقدة بالمثل، لكننا لن نشير إليها هنا إلا في خطوطها العريضة. كان سوكارنو، على سبيل المثال، يقف على رأس حكومة قوميّة قبالة ما كان، خارج الصين والاتحاد السوفياتي، أكبر حزب شيوعي في العالم، وهو حزب ماويّ على نحو عميق. وكان إعلان شو إن لاي شراكةً مع القومية الإندونيسية على الطريقة السوكارنوية وما أعقب ذلك من إشادة بـ «سلام» لا تمايز فيه بمثابة إشارة إلى طريق سلمي للشيوعية الإندونيسية وإلى جبهة موحَّدة مع سوكارنو: الأمر الذي

ساهم، بالطبع، في أكبر حمام دم يتعرّض له الشيوعيون في أيّ انقلاب عسكري في التاريخ. لقد أدّى عامل التوجيه الصيني وما ترتّب عليه من اعتماد كامل على سوكارنو إلى تجاهل الحزب الشيوعي الإندونيسي إمكانية الانقلاب حتى وهي أمام عيونهم. في النهاية، اكتسح الانقلاب سوكارنو نفسه، مع نحو نصف مليون من الشيوعيين. وكان من بين المرامي المهمة لانقلاب جمال عبد الناصر أيضًا، وما تلاه من نقلات مناهضة للبريطانيين، استباق احتمال ثورة شيوعية من اليسار، إلى جانب تحييد الإخوان المسلمين في اليمين. وحين جاء عبد الناصر إلى باندونغ، بعد عام واحد فقط من توطيد سلطته في مصر، كان في أمسّ الحاجة إلى حضور دولي وكتلة تدعمه في مواجهته البريطانيين على السويس بعد عام، تلك المواجهة التي ستفضي إلى تأميم القناة، والعدوان الثلاثي على مصر، وبناء السدّ العالي، ومجمّع الحديد والصلب في حلوان بعون سوفياتي، وارتفاع عبد الناصر إلى حالٍ منيع من الهيمنة في السياسة القومية العربية على مدى الخمس عشرة سنة التالية؛ تلك السنوات الذهبية للقومية الناصرية في أواخر خمسينيات القرن العشرين، والتي هي أيضًا سنوات تحطيم الحزب الشيوعي المصري بوحشية تفوق الوصف. لم يكن باندونغ منبتّ الصلة بمقتضيات الزعماء الأساسيين الذين شاركوا فيه. تمكّن نهرو من الحيلولة دون اكتساحه مثل سوكارنو، وكان أكثر حذقًا من عبد الناصر، وأقلّ وحشية بكثير. لكن ثلاثتهم جاءوا إلى باندونغ بأجندات متمايزة صادف أن تداخلت، الأمد القصير

4

هذا ما كانت عليه البدايات في مصر وإندونيسيا والهند. وتحوّل مصطلح «العالم الثالث» إلى صيغة إعلامية حتى قبل أن تنطلق حركة عدم الانحياز تمام الانطلاق. ولكن، سرعان ما أسبغ الاتحاد السوفياتي على هذه التسمية محتوى نظريًا مختلفًا كثيرًا، إذ خضع تصوّر السوفيات لذاتهم إلى إعادة تحديد في أعقاب المؤتمر العشرين للحزب. وقيل عندئذٍ إنّ التناقض الرئيس ليس بين رأس المال والعمل، ولا بين نظامي الإنتاج الرأسمالي والاشتراكي، بل بين النظام الاشتراكي والرأسمالي للدول، على نحو ما يتكثّف في التنافس بين الولايات المتحدة واتحاد

الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية. وهذه أطروحة تحافظ بصورة أساسية على الفكرة الستالينية القائلة إنّ الدفاع عن اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، بوصفه أول بلد اشتراكي، هو الشكل الأساس للصراع الطبقي على النطاق العالمي؛ ومن أجل هذه الفكرة أيضًا، دفعت الشيوعية الهندية ثمنًا باهظًا، خلال «حركة اتركوا الهند» وعلى مدى عقد أو أكثر بعد ذلك. لكن هذه الفكرة الستالينية خضعت بعد عام 1956 لتعقيدات عدة.

أولًا، برزت إلى الوجود بعد الحرب العالمية الثانية منظومة من الدول الاشتراكية؛ وقيل عندئذٍ إنّ هذا النظام سينافس النظام الرأسمالي ويطيحه في النهاية. ثانيًا، كان اختراع الأسلحة الذرية (ثم النووية الحرارية) قد جعل الحرب بين النظامين أمرًا مستحيلًا، وبات على المنافسة أن تكون سلمية. ثالثًا، برز إلى الوجود عدد كبير من الدول المستقلة خلال سنوات ما بعد الحرب ذاتها، في آسيا وعلى نحو متزايد في أفريقيا أيضًا، وكان الرأي أنّه لو أمكن دفع هذه الدول المتخلفة إنّما ذات السيادة إلى التحالف لا مع الولايات المتحدة بل مع الاتحاد السوفياتي - إن لم يكن عسكريًا، فاقتصاديًا في الأقل - لأمكن تحويل توازن القوى الاقتصادية العالمي في مصلحة الدول الاشتراكية، ولأمكن القضاء تدريجًا على الرأسمالية باعتبارها خصمًا، من خلال التنافس السلمي. ولذلك كانت مهمة الطبقات العاملة في هذه البلدان المستقلة حديثًا هي الضغط على دول البرجوازية الوطنية كي تبقى محايدة عسكريًا بين الكتلتين وتندمج اقتصاديًا في نظام الدول الاشتراكية بدلًا من نظام الدول الرأسمالية. ولم يكن على الطبقات العاملة، داخليًا، أن تحمل السلاح، حيثما يمكن ذلك، إلا ضد السلطات الاستعمارية المتبقية، وحيث تتدخل الإمبريالية عسكريًا، كحدٍّ أقصى. أمّا بالنسبة إلى الباقي، فالنضال من أجل الاشتراكية يجب أن يكون سلميًا، من خلال البرلمانات حيثما تكون متاحة.

الأمر الرئيس في كلّ هذا هو أنّ الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية يجب أن يُخَاض (سلميًا) بين العالم الأول (الرأسمالي) والعالم الثاني (الاشتراكي)، وأنّ الطابع التقدمي لأيّ نظام في العالم الثالث (الذي يصعب توصيفه) إنّما تحدده طبيعة سياسته الخارجية وعلاقاته الخارجية. فإذا ما بقي غير منحاز عسكريًا ووسّع علاقاته الاقتصادية مع الدول الاشتراكية، يمكن أن يُسمّى عندئذ ديمقراطية

وطنية (دولة «تقدمية» تقوم على وطنية البرجوازية الوطنية، باعتبارها متميزة عن الديمقراطية الشعبية، حيث يكون حزب شيوعي في السلطة أصلًا)، في حين يمكن لقطاع الدولة المتوسّع أن يطلق هذا النظام على طريق الاشتراكية، من خلال التطور «اللا رأسمالي». وغالبًا ما قيل إنَّ هند نهرو توشك على الانطلاق في هذا التطور «اللا الرأسمالي» الذي يتداخل على نحو مُحْكَم مع وصف نهرو لاقتصاده المخطط بأنّه «اشتراكي»، مع التوازن بين احتكار الدولة والمشروع الخاص (الذي هو ذاته احتكاري في معظم الأحيان). بعبارة أخرى، لم يكن العالم الثالث تقدميًا على نحو موحَّد ومتجانس، لكن بمقدور أيّ دولة من دوله أن تختار أن تصبح كذلك، بغض النظر عن بنيتها الداخلية، باختيارها سياسةً خارجية وطنية، أي مؤيدة للسوفيات.

لكنَّ الهيبة الحقيقية لنظرية العوالم الثلاثة لم تأت إلا مع الثورة الثقافية الصينية، عندما خضع تعريف العالم لتجديد شامل. عندئذٍ لم يعد العالم الأول يشتمل إلا على الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي، القوتان الإمبراطوريتان الخطرتان بالقدر ذاته. وبات العالم الثاني مؤلّفًا من البلدان الصناعية الأخرى التي قيل إنّها حلفاء محتملون في الكفاح ضد الإمبرياليتين اللتين صارتا تُدعيان الآن بالقوتين العظميين. أمّا العالم الثالث فمؤلّف من البلدان الزراعية والفقيرة بالدرجة الأولى والتي باتت تشكّل «الريف» ومُقَدَّرٌ لها أن تحاصر «المدن» وتدكّها: أي الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي. ومما له دلالته أنَّ مكان الصين كان من جديد في العالم الثالث. وفي مرحلة لاحقة، سوف يُعلَن، بالطبع، أنَّ الاتحاد السوفياتي «فاشيّ»، الأمر الذي يتركه وحده كما يبدو، في فئة ليس فيها إلّاه، مع صيرورة الولايات المتحدة حليفًا في النضال ضد الفاشية. ومن الجدير بالذكر هنا أنَّ الطبعة التي استولت على معظم المخيلة الراديكالية في السنوات اللاحقة لم تكن الطبعة السوفياتية من هذه النظرية، بحقائقه الجزئية وتقلباتها الانتهازية، بل الطبعة الصينية التي حققت أوسع رواج عالمي، بكلّ ما فيها من صنوف العداء للشيوعية وقد انتحلت شكل العداء للسوفيات، بل وبكلّ ما فيها من أشكال الأيديولوجيا الماوية العجيبة التي سيطرت على أقسام واسعة من الراديكاليين الجامعيين منذ أواخر ستينيات القرن العشرين.

قد يشعر بعضنا الآن بجرح من هذا التلخيص الحاد للتاريخ الحديث. فالماوية، في النهاية، ليست شيئًا خارجيًا تمامًا بالنسبة إلى الممارسات والجدالات التي شكّلت أجزاء كبيرة من ثقافتنا السياسية على مدى العقدين الماضيين. وما يدفع الذين كبروا منّا في أواخر ستينيات القرن العشرين أو أوائل سبعينياته إلى تفهّم ما قبل تاريخ تشكّلنا الفكري والإيديولوجي هذا هو أنّه وهنا مفردات وأساليب في التفكير عالمية الانتشار، هي جزء كبير مما يمكن أن نُسمّيه الفهم الشائع اليساري الحديث، إذْ كنّا نستوعب ذلك كله على نحوٍ يومي، من دون أن نفكّر به. صحيحٌ أنّ ذلك لم يستولي علينا جميعًا بالقدر ذاته، لكن بعض عناصره في الأقل - بعض منوّعات نظرية العوالم الثلاثة، في صيغها الماوية غالبًا - بات محفورًا، على الرغم منّا في بعض الأحيان، في اللاوعي السياسي لكلّ ما نكتبه، ونفكّر به، ونقوله عن توزّع القوى والثقافات العالمي.

بعبارة أخرى، ليس مصطلح «العالم الثالث» مجرد مقولة وصفية تعيّن موقعًا جغرافيًا أو علاقةً محددةً مع الإمبريالية وحدها. فهو يحمل في داخله طبقات متناقضة من المعنى والغرض السياسي. وهو في تصوّر أنصاره القوميين الكبار - نهرو وعبد الناصر وسوكارنو - مرتبطٌ ذلك الارتباط الذي لا انفصام فيه باحتواء الشيوعية واقتصاد «مختلط» يضمّ القطاعين الرأسماليين الخاص والحكومي. وهو في المنوَّع السوفياتي منه، ذو أهمية عملية تتمثّل باستحسان مثل هذه الأنظمة على وجه التحديد - كالنظام الناصري - بغض النظر عن سياساتها الداخلية تجاه الطبقات العاملة أو الأحزاب والمنظمات اليسارية، ما دامت متحالفةً مع الاتحاد السوفياتي دوليًا وفيها قطاعات حكومية كبيرة. أمّا في الطبعة الماوية، فتنطوي الافتراضات الأصلية لهذا المصطلح على قَدْرٍ كبير من النأي - أي على عالم من الاختلاف - عن تلك البلدان الأخرى التي ربما تكون قد نشدت هي أيضًا مستقبلًا اشتراكيًا، وبُنِيَت، فيما قبل تاريخ هذا المصطلح، بوصفها (أ) كتلة عسكرية تعرض للخطر وجود الجنس البشري ذاته؛ و(ب) نظامًا إمبراطوريًا، يقود فيه الاتحاد السوفياتي حشدًا من المستعمرات، من أوروبا الشرقية إلى كوبا إلى فيتنام؛ و(ج) ضربًا من الفاشية.

يفترض هذا المصطلح أيضًا - في اثنين من منوّعاته، هما الماويّ والقوميّ المباشر - أنّ «العالم الثالث»، بتشكيلاته الدولتية والطبقية القائمة، وبصرف النظر عن تشوهات هذه التشكيلات، هو بديل فعليّ. وفي الحقيقة محلٌّ للمقاومة - عالمٌ بحدّ ذاته، وشيء يجب الحفاظ عليه وتعزيزه - ضد تعديات العالمين الآخرين. وما اعتبره مروّجو هذا المصطلح - حتى في منوّعاته السوفياتية ما بعد المؤتمر العشرين - أيديولوجية العالم الثالث الحاسمة والضرورية والدائمة لم يكن الاشتراكية بل القومية. (ثمة، بالطبع، استخدام آخر لهذا المصطلح لا يطلق أيّ مزاعم نظرية ويكتفي بتطبيق تسمية «العالم الثالث» على ما يُسمّى البلدان النامية، من كوبا إلى المملكة العربية السعودية ومن الصين إلى تشاد. وهذا استخدام جدالي، مسألة لغة مشتركة فحسب، وكثيرًا ما أستخدمه أنا أيضًا بهذا المعنى). لكن صعوبة استخدام مصطلح «العالم الثالث» هذا، بوصفه مقولة نظرية، تكمن في أنّ مسيرته كانت متناقضة إلى حدّ بعيد، مثقلة كثيرًا بالنزاع على التفاصيل، الأمر الذي يفرض على المرء أن يحدد أولًا، بقدر من الصرامة النظرية، الإطار - النهرويّ أو الماويّ أو السوفياتي، أو غير ذلك - الذي يستخدم فيه هذا المصطلح. وفي الوقت ذاته، فإنّ إلحاح المنوّعات النظرية كلّها على الطابع القومي لسياسات هذا المصطلح لا بدّ من أن يعني أنه من غير الممكن اعتماد هذه المقولة، كأساس لعمل المرء النظري، والافتراق في الوقت ذاته عن ذلك الافتراض الأساس الذي تقوم عليه. فكي تفكّر في العالم على نحوٍ مختلف، عليك أن تتخلى عن المقولة النظرية ذاتها. والماركسيون الذين يقرّون فكرة الاشتراكية، ويستخدمون نظرية العوالم الثلاثة، ويطابقون الاشتراكية مع العالم الثاني، ويؤكدون القومية العالمثالثية بوصفها الضرورة الأيديولوجية الحاسمة في حقبتنا، ويضعون هذه القومية بديلًا فعليًا للثقافة الأميركية ما بعد الحداثية، إنّما يزيدون النقاش انتقائيةً وابتعادًا عن التماسك والاتساق.

5

تراجعت سلطة هذا المصطلح، كما أعتقد، مع التراجع العام الذي اعترى الماويّة السياسية على نحوٍ صريح وكانت بدايته في منتصف سبعينات القرن العشرين، لكن تلك السلطة ظلت قائمة. ذلك أنّ عددًا كبيرًا من المثقفين الذين قطعوا صِلاتهم

الرسمية مع الماويّة المنظّمة واصلوا العمل بمقولاتها الفكرية، كـ «مستقلين» هذه المرّة. وبحلول أوائل الثمانينيات، لم تبق سوى قلّة منهم على صلة بما صار يُعرَف الآن باسم «الحركات الاجتماعية». وكانت النتيجة أنّه في حين انحسرت سياسات الماويّة، ظلّ تأثيرها الاجتماعي والثقافي بين إنتلجنسيا الطبقة الوسطى قائمًا، في طبعات كثيرة. والحال، إنّ استخدام مصطلح «العالم الثالث» من أنظمة البرجوازية الوطنية كما من طرف الأنظمة والأحزاب سوفياتية الطراز أسبغ عليه طبقات متداخلة من الشرعية البدهية التي يمكن أن يستخدمه االشيوعي والمعادي للشيوعية على حدّ سواء، مع أنّ المنظّر الفرد الذي يستخدم المصطلح نظريًا لم يكن يتمكن دائمًا من تحديد ما يقصده به. كان ضربٌ من القومية العالمثالثية موقفًا ملائمًا بالنسبة إلى مثقفين اعتبروا أنفسهم راديكاليين معادين للإمبريالية، في حين كانوا منخرطين أيضًا في الأجواء الثقافية المناهضة للشيوعية. لكنّ تثمينًا معيّنًا للقومية كان أيضًا البيعة التي راح يقدّمها أكاديميون يساريون منذ أواخر السبعينيات وصاعدًا لسلطة البرجوازية الوطنية المتنامية. ومن الطبيعي أن يكون انهيار «العالم الثاني»، الآن، قد دمّر «نظرية العوالم الثلاثة»، فكيف يمكن أن نفهم العالم القائم بالفعل، ولا سيما الآن؟ لعلّنا نبدأ هذه المناقشة بداية طيبة بالنظر إلى طيف من الارتكاسات حيال التغيير العميق الذي جرى في بلدان الكوميكون السابقة.

ثمة، أولًا، الانتصاريّة البرجوازية إذ تبدو جميع أقسامها، في جميع أنحاء العالم، متفقة تمامًا على أنّ الماركسية والاشتراكية والشيوعية قد انتهت. وثمة، ثانيًا، تلك التيارات ما بعد الحداثية وما بعد الماركسية المتنوعة في النظرية (الأدبية) المعاصرة، المتفقة مسبقًا على أنّ الماركسية ليست سوى «سردية كبرى تقدمية عن أساليب الإنتاج»، الأمر الذي يخلي الساحة من أي ردّ نقديّ على الرأسمالية أو من أيّ بديل لها، إذ ما عادت هذه التيارات تتحدث عن الاشتراكية باعتبارها نقضًا حاسمًا للمجتمع البرجوازي بقدر ما تتحدث عن «الديمقراطية» و«الحركات الاجتماعية» و«مواقع النضال المتفرّقة». وهذان الارتكاسان حيال تفكك «العالم الثاني» كانا متوقعين إلى حدّ بعيد، ولا شكّ في أنّ لدينا، من ناحية أخرى، تحليلات من مواقع ماركسية أيضًا. لكن هناك ثلاثة ردود أخرى أحسب أنّها أكثر إثارة للاهتمام في هذا السياق.

هناك، أولًا، النظرية الماويّة الموجودة من قبل عن «التقارب» بين الولايات المتحدة الرأسمالية وروسيا الاشتراكية الإمبريالية حيث يمكن الادّعاء الآن - لا من بيجين، حيث انحسر هذا النوع من الماويّة قبل بعض السنوات، بل من مواقع عالمية أخرى - أنّ ما جرى الآن كان قد توقعه أبطال الثورة الثقافية الصينية. وهناك، ثانيًا، التأويل «الإسلامي» الذي يؤكد أنّ ثورة عظيمة تكتسح العالم من شواطئ المغرب الأطلسية، مرورًا بجميع أنحاء الشرق الأوسط وغرب آسيا، ونزولًا إلى غرب أفريقيا في جانب من الصحراء، وإلى السودان والصومال في الجانب الآخر، ثم صعودًا إلى الجمهوريات الآسيوية في الاتحاد السوفياتي السابق ومنطقة سنجان الشاسعة في الصين، وانعطافًا نحو منطقتي كشمير وبنغلادش على خاصرتيّ الهند، ثم إلى ماليزيا وإندونيسيا وهلم جرا. وهي ثورةٌ يتقارب ضدها الشيطانان (القوتان العظميان، العالمان الأول والثاني). وليست هذه نظرية «العوالم الثلاثة» كما يعرفها اليسار في العادة، لكنها بلا شكّ نسخة غريبة منها (يتقارب فيها عالما الرأسمالية المسيحية والشيوعية الملحدة ضد عالم ثالث، هو الأمّة الإسلامية).

لكننا نقع، إلى جانب هذين التأويلين الماويّ والإسلاميّ، على نموذجٍ ثالثٍ يشرح «التقارب» ويقوم على فكرةِ مواجهةٍ عالميةٍ ناشئة بين كتلتين متراصتين، إحداهما بيضاء وصناعية، والأخرى ليست بيضاء ولا صناعية، حيث يتوحّد العالمان الأول والثاني ضد العالم الثالث ما بعد الاستعماري. ثمة بعض الحقيقة عمليًا في هذا النموذج الشارح الأخير، لكنّ ذلك الجزء الحقيقيّ غارق في ثلاثة تصورات خاطئة ضخمة. هناك، أولًا، توصيف عنصري للظرف العالمي الجديد زائف جزئيًا، بمعنى أنّه لا شكّ في أنّ هناك غطرسة عنصرية متزايدة في الانتصاريّة الأميركية، فضلًا عن حدّ عنصريّ مميَّز في البلاغة الغورباتشوفية عن «بيت أوروبي مشترك» وعن «حضارة مشتركة» تتقاسمها أوروبا كلّها وأميركا الشمالية، لكن هذا التقارب العنصري لم يكن في الأصل بل هو نتيجة للانتصار الإمبريالي وإعادة إدخال جنوب شرق أوروبا في هيمنته، من موقع أدنى وخاضع، بالطبع. علاوة على ذلك، يستعير هذا النموذج من «نظرية العوالم الثلاثة» الميل إلى التفكير في الانقسامات العالمية بمصطلحات صلدة، باختلاف وحيد يتمثّل في القول الآن إنّ هناك عالمين بدلًا من ثلاثة عوالم: أبيض/ غير أبيض، صناعي/ غير صناعي.

وكما هي الحال مع النموذجين الماويّ والإسلاميّ، يرى هذا النموذج أيضًا إلى تفكك الاتحاد السوفياتي على أنّه مجرد «تقارب» مع الولايات المتحدة، من دون أن يأخذ في الحسبان الحقيقة الرئيسة المتمثّلة في إمبريالية منتصرة تُخْضِع خصم الأمس وتستوعبه داخل بنيتها. واللافت في شأن هذه الفرضيات الثلاث الشارحة للتقارب هو أنّها جميعًا، من الإسلامية إلى الماوية، تتقاسم ثلاثة أمور: (أ) فكرة الانقسام الثلاثي للعالم، حيث يوضع عالمٌ «ثالث» إزاء الموارد المتضافرة (والمتقاربة على نحو متزايد) للعالمين الأول والثاني؛ (ب) الميل، لدى كلّ منوِّع من هذه المنوّعات، إلى رؤية هذا «العالم الثالث» ككيان متجانس، سواء تم تعريفه على أنّه إسلامي أو غير أبيض أو غير صناعي؛ و(ج) تصوّر نوع معين من القومية العابرة للأوطان - قائمة على أساس الدين أو الاختلاف العرقي، أو ضروب البؤس القومي المشتركة - بوصفها الردّ الحاسم على التغيرات الجسيمة الجارية الآن. ويبقى محلّ شكّ أن تحقق أيٌّ من هذه الفرضيات أيَّ قَدْر من الصرامة النظرية، لكنها جميعًا تبدو مستندةً إلى أفكار مسبقة الوجود عن انقسام عالميّ ثلاثيّ و«قومية» هي الردّ الملائم على ذاك الانقسام.

من المؤكّد أنّ التحولات التاريخية في أوروبا الشرقية وتفكك الاتحاد السوفياتي لا تشكّل في أي حال من الأحوال «تقاربًا»، بمعنى الشراكة، مع الولايات المتحدة. والأحرى، أنّ العلاقة التي تتطور هي في طبيعتها علاقة استسلام وتجزئة واحتواء وإخضاع وما سبق لأندريه غوندر فرانك أن دعاه في سياق مختلف تمامًا بـ «تطور التخلف»، حيث يمكن الاستيلاء على تلك البلدان (كما هي حال ألمانيا الشرقية، مثلًا) أو تمكن إعادة بنائها بوصفها منطقة متخلفة على هامش أوروبا الغربية المتقدمة المباشر. تخيّل غورباتشوف، بالطبع، أنه إذا ما فكك نظامُه من جانب واحد التنظيمَ الاجتماعي القائم للإنتاج والسلطة في الاتحاد السوفياتي، فسوف يتحول البلد من دون ألم إلى جزء مما يسميه، بلغةٍ عنصرية بعض الشيء، «بيتنا الأوروبي المشترك»، مع بقاء موقعه العالمي سليمًا، غير مدرك مطلقًا للحقيقة الواضحة المتمثلة في أنّ الموقع العالمي يقوم مباشرة على ذلك التنظيم الاجتماعي الداخلي الذي لا يمكن من دونه أن يبقى الموقع ولا البلد ذاته على ما كانا عليه، حتى على مستوى أبسط الترتيبات الإقليمية. بل إنّ الإخضاع كان جزءًا لا يتجزّأ من الطريقة التي تكشّف بها مشروع البيريسترويكا، حتى بالنسبة إلى

الأكثر تقدمًا تكنولوجيًا بين الدول التي تنهض الآن من أنقاض الاتحاد السوفياتي. بل إنّ المنطق العقابي الذي تفرضه السوق الرأسمالية على أوروبا الشرقية اليوم لا يختلف في بنيته عن المنطق الذي فُرض على مصر بعد عبد الناصر أو على التشيلي بعد هزيمة الجبهة الشعبية ولا يقلّ عنه وحشية. بعبارة أخرى، تشكّل العنصرية بلا شكّ مكوّنًا مهمًا في أيديولوجيات البلدان الإمبريالية وثقافاتها لكن المنطق الذي يحدد ممارستها لسلطتها هو منطق رأسمالي، حيث تُعَامَل بلدان أوروبا الشرقية المُعاد احتواؤها معاملةً بنيوية، وفقًا لمشكلاتها الاقتصادية وإمكاناتها الرأسمالية، على نحوٍ يشبه كثيرًا الطريقة التي يمكن أن تُعامَل بها بلدان أميركا اللاتينية أو أيّ بلد آخر في مناطق الرأسمالية المتخلفة.

6

ليس العالم الرأسمالي اليوم منقسمًا بين متعارضات صلدة ومصمتة: أبيض/ غير أبيض، صناعي/ غير صناعي. الأحرى أنّ سماته الرئيسة في هذه المرحلة هي: (1) أنّه نظام عالمي مبنيّ على نحو تراتبيّ تتحدد فيه مواقع بلدان معينة، في نهاية المطاف، بقوة اقتصاداتها و/ أو ضعفها؛ و(2) أنّ النظام نفسه يمر بطور جديد من إعادة البناء العالمية واسعة النطاق. وتشغل الولايات المتحدة موقعًا فريدًا في هذه البنية الهرمية: أولًا، بسبب السيطرة الهيمنيّة التي تمتعت بها على مدى ما يقارب السنوات الثلاثين الأولى بعد الحرب العالمية الثانية ونقاط القوة التي خلفتها وراءها موجة الازدهار الطويلة تلك؛ وثانيًا، بسبب التضافر الفريد بين حجم اقتصادها الداخلي، واتساع قوتها الاقتصادية العالمية، وتفوّق آلتها العسكرية الهائل مقارنةً حتى بأقرب منافسيها الاقتصاديين، اليابان وألمانيا. ومع ذلك، فإنّ تدهور الولايات المتحدة الاقتصادي النسبي - قياسًا بكلٍّ من موجة ازدهارها الطويلة السابقة ومعدلات نمو منافسيها الرئيسين - يعني أنّها لم تعد تشغل الموقع المهيمن الذي شغلته في السابق، وأنّ القرارات الرئيسة التي تؤثر على الاقتصاد العالمي لم يعد من الممكن اتّخاذها الآن من جانب واحد في واشنطن ونيويورك، بل يجب أن يتخذها، بدلًا من ذلك، عدد من أنظمة رأس المال المتقدم في عدد من البلدان، على نحوٍ جماعي ومتزامن.

نحن، إذًا، في وضع تحتلّ فيه الدول الثلاث التي تتربّع على قمة القوة الاقتصادية - الولايات المتحدة واليابان وألمانيا - المواقع الرئيسة لكنها مضطرة إلى أن تنسق سياساتها في ما بينها، وكذلك مع مراكز الرأسمالية المتقدمة الأخرى، كي تدير الاقتصاد العالمي ككلّ وتخطط التدخلات الإمبريالية في اقتصادات البلدان الرأسمالية المتخلفة الخاضعة. وتقع هذه البلدان الخاضعة، كما يمكن أن أضيف، على نقاط طيف بالغ الاتساع. فمن اقتصادات الخليج النفطية إلى المجتمعات الصناعية الكبيرة في منطقة شرق آسيا المطلّة على المحيط الهادئ، مثل كوريا الجنوبية أو تايوان أو سنغافورة، ومن الهند إلى بلدان أفريقيا جنوب الصحراء، ثمة اختلافات واسعة في الديموغرافيا، والتشكيلة الاجتماعية التاريخية، وحجم الاقتصاد، ومستويات التراكم، وطرائق التمفصل مع الاقتصاد العالمي. فالبرجوازية الريعية في المملكة العربية السعودية لا تمكن مقارنتها بالبرجوازية الصناعية في الهند، وحجم السكان والاقتصاد والعمل التقني في الهند لا تمكن مقارنته بما يناظره في أفريقيا جنوب الصحراء. ويتحدد الموقع الذي يحتله أيّ بلد في البنية الهرمية للرأسمالية العالمية بحشد من هذه العوامل. وبعبارة أخرى، فإنّ قانون مَيْل التراكم العالمي لا يعمل باتجاه مزيد من تجانس المواقع التي تشغلها مناطق الرأسمالية المتخلفة، بل باتجاه مزيد من التمايز بين وحداتها القومية المختلفة.

تتشابك الطبيعة التراتبية لهذه البنية هي ذاتها مع إعادة بنائها العالمية المتسارعة. وبعض العناصر الرئيسة في إعادة البناء هذه هي على النحو التالي: أول مرّة على مدى ما يزيد على القرن، لم يعد هذا النظام يواجه تحديًا جوهريًا كبيرًا من الحركات العمالية المنظّمة، ولأوّل مرّة خلال ما يقارب نصف القرن، لم يعد يواجه تحديًا أساسيًا من فضاء عالمي يقع خارج سيطرته. وبخلاف ذلك، بلغ رأس المال المتقدّم مستوى من التنظيم الذاتي العالمي ما عاد يسمح بتسوية النزاعات بين وحداته القومية من خلال الحرب لأن الاختراقات فوق القومية لرؤوس أمواله القومية بلغت حدًا جعل الدولة القوميّة تكفّ عن كونها موقعًا منفصلًا لإعادة إنتاج رأس المال المتقدّم الذي لم يعد بمقدوره أن ينجو على الإطلاق إلا بوصفه نظامًا عالميًا. وهذا العامل أسبغ على البلدان الإمبريالية نوعًا من الوحدة لم يكن ممكنًا تصوره حتى قبل خمسين عامًا، ناهيك بأيام لينين، منتجًا بذلك ما يمكن أن نُسَمّيه

بحقّ، وبلغة الأممية الثانية الكاوتسكية، «إمبريالية فائقة». وما توحيد ألمانيا، وتوحيد أوروبا الوشيك، بشروط ألمانية أساسًا، واستخدام مجلس الأمن وتوحيد مواقف أوروبا الغربية واليابان تحت الراية العسكرية الأميركية ضد العراق سوى مراحل في بناء هذه الإمبريالية الفائقة، مع التسليم بوجود تناقضات داخلية، لكنها تبقى موحَّدة إلى حد بعيد في إرادتها القضاء على كلّ معارضة في جميع أنحاء العالم والسيطرة جماعيًا على البلدان الرأسمالية المتخلفة، يُضاف إلى ذلك قدر غير قليل من الغطرسة العنصرية. وثالثًا، تعززت هذه الإمبريالية الفائقة الناشئة أشدّ التعزيز بانهيار بلدان الكوميكون السابقة وإعادة احتوائها على نحوٍ لم يكتف بإحالتها هي ذاتها إلى تبعيّةٍ من الطراز الأميركي اللاتيني، بل قوّض أيضًا ما كانت تحوزه بلدان الرأسمالية المتخلفة الأخرى من مواقع تفاوضية زهيدة. وهذا ينطبق، موضوعيًا، على الهند التي كانت تربطها علاقات ودّية مع تلك البلدان، وعلى الفيليبين التي فقدت قيمتها الاستراتيجية الرئيسة في احتواء الشيوعية. كما ينطبق على سورية التي قامت حساباتها الاستراتيجية على افتراض رسوخ حلف وارسو وديمومته، وعلى كلّ بلد أو حركة سياسية كان الاتحاد السوفياتي مصدر أسلحتها و/ أو تكنولوجيتها البديلة.

تشابك توحيدُ أوروبا المتزايد، سياسيًا واقتصاديًا على السواء، مع جميع هذه العوامل المذكورة أعلاه. فإذا ما كان حجم اقتصاد أميركا الشمالية قد ضغط على أوروبا الغربية كي تصل باقتصاداتها حجومًا موافقةً، فإنّ النمو الباهر في رأس المال الأوروبي الغربي وتوحيده المتزايد ضغطا، بدورهما، على بلدان الكوميكون ذلك الضغط الذي لا يُطاق، وباتا العامل الخارجي الأقرب الذي ساهم في تفكك منظمات الكوميكون الاقتصادية. وفي آسيا وأفريقيا، ساهمت تصفية الاستعمار التي جرت في إطار رأسمالي عالمي، بالطبع، مساهمة كبيرة في قيام سوق عالمية واحدة موحَّدة وفي تعزيز العلاقات الرأسمالية في كلّ بلد؛ إذ عنت انحلال أسواق البلدان المستعمَرة المفردة المحمية - الهند بالنسبة إلى بريطانيا والنيجر بالنسبة إلى فرنسا، وهلم جرا - واجتماعها في سوق واحدة مفتوحة لتداول جميع السلع على نطاق عالمي. وفضّلت البرجوازيات الوطنية التي سيطرت في الدول المستقلة حديثًا تعميم العلاقات الرأسمالية إلى أوسع مدى ممكن، وسعت ضروب مختلفة من النزعة الحمائية الجديدة أو الروابط المتبقية الموروثة من الماضي إلى عرقلة

هذه السيرورات لكنها فشلت في إيقاف مسارها الأساس. وفي هذا السياق، بات المصنع ظاهرة عالمية تمامًا، وبلغ بعض بلدان الرأسمالية المتخلفة مستويات مذهلة من التصنيع، وشهدت جميع الاقتصادات الزراعية الكبيرة رسملةً للزراعة متزايدةً من خلال التكنولوجيا الجديدة، وتزعت العلاقات الرأسمالية القانونية كما الاجتماعية إلى السيطرة حتى على الإنتاج ما قبل الرأسمالي السابق في جميع أنحاء آسيا وأفريقيا واحتوائه، مع أنّ مستويات التراكم المنخفضة كثيرًا ما تحول دون إمكانية الانتقال الصناعي الفعلي. وكان من شأن الأثر التراكمي لهذه التغيرات أن يزيد ضروب التباين بين الطبقات وبين المناطق داخل البلدان، كما بين كثير من بلدان هذه المناطق الرأسمالية المتخلفة.

7

يواجه نظام إعادة البناء العالمية المتباينة هذا مشكلتين أساسيتين اليوم. تتعلق أولاهما بالتشوهات البنيوية في الاقتصادات المتقدّمة ذاتها، ما يفضي إلى وضع تباطأ فيه جميع هذه الاقتصادات - بما فيه الياباني الآن - في حين تنزع كلّ دورة ركود لأن تكون أكثر حدّة وأطول أمدًا. ولا تواجه هذه الاقتصادات احتمال قيام حرب بين الإمبرياليات بقدر ما تواجه احتمال تباطؤ جماعي، مع ضروب (ودرجات) لا يمكن التنبؤ بها من زعزعة بنائها الاقتصادي. وسوف نرى في قادم الأيام ما إذا كانت العوامل المواتية لمزيد من توسّع وترسّخ ديناميات الرأسمالية المتقدمة المعاصرة التي ذكرناها ستساعد النظام على التغلّب على تشوّهاته البنيوية.

المشكلة الثانية أقلّ انفتاحًا بكثير على احتمال العلاج طويل الأجل. ففي حين بات منطق رأس المال مبرمًا لا يمكن عكسه في آسيا وأفريقيا، لا تستطيع الأغلبية العظمى من هذه البلدان أن تقوم بانتقال رأسمالي ناضج من الطراز الأوروبي، لا الآن ولا في أيّ وقت من المستقبل المنظور. حدث الانتقال الأوروبي حين لم تكن هناك بلدان رأسمالية خارجية، إمبريالية، بالغة القوة يمكنها أن تسيطر على البلدان الأوروبية وتخضعها، حين أمكن لموارد العالم - من المعادن إلى المواد الخام الزراعية إلى عمل الملايين التي لا تُعَد ولا تُحصى من غير أجر - أن تشكّل

الأساس لتراكم أوروبا، حين كان من الممكن تصدير مخزونات ضخمة من السكان الأوروبيين إلى قارات أخرى؛ حين كان يمكن تسخير الطبقات العاملة الأوروبية لخدمة الصادرات السلعية إلى أسواق العالم، وإقامة هيمنة عالمية لرأس المال الأوروبي. إلى أين يمكن للهند أن ترسل ما يقرب من خمسمئة مليون شخص لا تستطيع الرأسمالية الهندية أن تقوم بأودهم، ومعادن مَن ستستخرج البرجوازية الهندية لتغذية اقتصادنا وضمان توازن مدفوعاتنا للمتي سنة التالية؟ ليس لدى الهند سوى غاباتها لتنهكها، وجبالها لتحولها إلى جرود، وأنهارها لتسدّها وتلوثها، وريفها لتسلمه للقذارة المعممة، ومدنها لتخنقها بالهواء المُكَرْبَن، في شراكةِ خضوع مع رأس المال الإمبريالي. ونظرًا إلى افتقار معظم المناطق الآسيوية إلى الشروط العالمية التاريخية المحددة التي ثبت أنّها حاضنة رأس المال الأوروبي، لا يسعها أن تأمل قط تطوير مجتمعات رأسمالية مستقرة، والتضافر الفتّاك بين التكنولوجيا الأحدث والتطور الرأسمالي المتخلف هو ما يُحتمَل أن يُنْزِلَ بهذه المجتمعات، أرضًا وبشرًا على السواء، ضروبًا ودرجاتٍ من الدمار ما كان يمكنٍ تصورها حتى خلال العهد الاستعماري. ونظرًا إلى تباينات التراكم القائمة، فإنّ من المحتمل أن تزداد الفجوات بين طبقات الرأسمالية العالمية المختلفة، لا في ما يخصّ الدول القومية فحسب بل أيضًا في ما يخصّ السكان والطبقات والمناطق داخل الدول القومية.

عجز الرأسمالية البنيوي هذا عن القيام بأود الأغلبية العظمى من السكّان الذين امتصتهم سيطرتها هو العيب الأساس الذي لا شفاء له في النظام ككلّ. ومثل هذا التناقض لا يمكن التغلب عليه بإرادة البرجوازية الوطنية ولا بمراسيم صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، ولا بجميع هيئات الرأسمالية المتقدمة الحكومية وغير الحكومية، ما بقي النظام نفسه. ولا يمكن أن يجيء نفي هذا التناقض إلا من خارج شروط هذا النظام ذاته، لأنّ تخلف البلدان الرأسمالية المتخلفة، وتاليًا فقر أغلبية سكّان العالم، لا يمكن نقضه إلا من خلال إعادة توزيع كاملة للثروة وبناء مختلف تمامًا لضروب الإنتاج والاستهلاك على نطاق عالمي، بين الطبقات والمناطق والبلدان والقارات في هذا العالم. والاشتراكية هي الاسم المحدد لنفي تناقضات الرأسمالية الأساسية البنيوية وأعمالها الوحشية، وسوف تبقى ضرورة هذا النفي، بغض النظر عن مصير الاتحاد السوفياتي ذاته.

إذا كان هذا التحليل صحيحًا عمومًا، مهما يكن تخطيطيًا، فسوف يترتّب عليه بصورة طبيعية، وفي تناقضٍ حاد مع نظرية العوالم الثلاثة، كثير من الأطروحات ولازماتها البدهية. أولًا، ليس العالم منقسمًا إلى ثنائيات مصمتة؛ فهو كلٌّ مبنيّ على نحوٍ تراتبيّ. ولازمة هذه الأطروحة الأولى هي أنّ الديالكتيك الذي يردّ على ذلك يجب أن يكون واسعًا وعابرًا للأمم في مداه وعالميًا وكونيًا في طابعه؛ ومن المؤكّد أنّه لا ينبغي أن يكون إنسانويًا بالمعنى البرجوازي، لكنّ من المؤكّد أيضًا أنّه يجب أن يشمل الإنسانية عمومًا. ثانيًا، إذا كان الطابع الكوني لديالكتيك الردّ - أي الاشتراكية - منطويًا على طابع أمميّ يَسِمُ المشروع الثوري، فلا بدّ من أن يكون التناقض الجوهر يغير القابل للحلّ الذي يَسِمُ الرأسمالية العالمية - حقيقة أنها لا تستطيع أن تقوم بأود الأغلبية العظمى من المنتجين المباشرين في التشكيلات المتخلفة - منطويًا بالمثل على أنّ نضال أولئك المنتجين المباشرين في هذه التشكيلات المتخلفة هو ما يشكّل الموقع الرئيس للنضال من أجل تحقيق المشروع الاشتراكي. ولازمة هذه الأطروحة الثانية هي أنّ حَمَلَة المشروع الاشتراكي يمكن أن يأتوا من مناطق الرأسمالية المتقدّمة بقدر ما يمكن أن يأتوا من مناطقها المتخلفة، لكن قضية الإمبريالية - نظام انعدام المساواة المبنيّ تاريخيًا، بين الطبقات وبين البلدان، بين الرجال والنساء، وبين الطبقات العاملة نفسها باختلاف مناطق النظام العالمي - هي موضوع المقاومة الاشتراكية الرئيس. وبقدر ما صرف اليسار المتروبولي تركيزه برمته على تحسين نوعية الحياة في البلدان المتروبولية المعنيّة، متحدثًا عن الحركات الاجتماعية ضمن الحدود الوطنية للبلدان الإمبريالية وعن استكمال الديمقراطية لما فيه خير المنتفعين التاريخيين من الإمبريالية بوصفهما الهدف المباشر، فقد تخلّى عن المشروع الأساس للاشتراكية الذي هو تدمير الطابع الإمبريالي للرأسمالية. ثالثًا، ليست الدولة القومية موقع إعادة إنتاج رأس المال في مناطق الرأسمالية المتقدمة ولا الموقع الرئيس لمقاومة الإمبريالية في مناطق الرأسمالية المتخلفة؛ فتصفية الاستعمار باتت جدّ بعيدة وراءنا، ومنطق رأس المال بات عميق الرسوخ في جميع مجتمعاتنا، إلى درجة تحول دون أن تكون القوميات من النوع المتركّز على أجهزة الدولة القائمة هي ديالكتيك الردّ، هذا إن كانت ذلك الديالكتيك في أيّ يوم من الأيام.

لازمة هذه الأطروحة الثالثة لها جانبان مختلفان تمامًا. فمن جهة أولى، لا مجال للتفكير في نُظُم الاضطهاد والاستغلال على أساس أنّها تقف في مواجهة نُظُم الدول القومية أو حتى في مواجهة مجموعات الكيانات العابرة للأمم - العالمان الأول والثالث، أو أيًا تكن تسمية مثل هذه التصورات - لأنّ المستوى الذي يمكن لقومية من القوميات أن تغدو عنده مناهضةً للإمبريالية ليس مستوى الدولة البرجوازية القومية ما بعد الاستعمارية، بل مستوى القوى السياسية الشعبية التي من طبيعة الأشياء أن تكون في تعارض مع تلك الدولة. ولكن، بقدر ما يتّخذ نظام الإمبريالية المعاصرة السياسي شكل منظومة تراتبية البناء من الدول القومية، فإنّه لا يمكن للقوى الثورية في أيّ بلد معين أن تناضل بفعالية ضد الإمبريالية التي تواجهها في حياتها الملموسة إلا من خلال تنظيم نضالاتها داخل الفضاء السياسي لدولتها القومية، بالتغير الثوري لتلك الدولة القومية المحددة بوصفه الهدف العملي المباشر. بعبارة أخرى، المشروع الاشتراكي في جوهره كوني الطابع، والاشتراكية، حتى بوصفها طريقة انتقالية، لا يمكن أن توجد إلا على أساس عابر للأمم؛ لكنّ النضال حتى من أجل احتمال ذلك الانتقال يفترض أساسًا قوميًا، بقدر ما تشكل بنى الدولة القومية القائمة أصلًا واقعًا جوهريًا للأرض التي تجري فيها الصراعات الطبقية الفعلية.

ثبت المصطلحات(*)

Abolitionism	حركة إلغاء العبوديّة
Agency	فاعلية
Allegory	أمثولة
Allegory, national	أمثولة قوميّة
Ambivalence	تجاذب وجداني
Attachment, non-	تخلّي، عدم تعلّق
Black Panthers	الفهود السود (حركة)
Canon	مُعْتَمَد مُكَرَّس
Canonicity, counter-	مُعْتَمَد مُكَرَّس مضاد
Capitalism	الرأسمالية
Capitalism, late	الرأسمالية الراهنة
Categorization	تبويب، تصنيف
Category	مقولة، صنف، نوع
Civil rights	حقوق مدنيّة
Colonialism	الاستعمار
Colonialism, anti-	مناهضة الاستعمار
Colonialism, post-	ما بعد الاستعمار

(*) رُتِّب بحسب الألفبائية الأجنبية.

Commodity fetishism	صنمية السلعة، الصنمية السلعية
Communalism	طائفية
Communism	الشيوعية
Communism, anti-	معاداة الشيوعية
Community	جماعة
Critical theory	نظرية نقدية
Cubism	التكعيبية
Cultural studies	الدراسات الثقافية
Dadaism	الدادائية
Decolonization	تصفية الاستعمار
Deconstruction	التفكيك
Difference, concept	الاختلاف (مفهوم)
Discourse	خطاب
Domination	سيطرة
Domination, cultural	سيطرة ثقافية
Embourgeoisement	تَبَرْجُز
Feminism	نسوية
First World,concept of	العالم الأوّل (مفهوم)
Fordist accumulation	التراكم الفوردي
Formation	تشكيلة
Gender	الجندر
Harlem Renaissance	نهضة هارلم
Historicism	التاريخانية
Humanism	الإنسانوية، المذهب الإنساني
Humanism, anti-	لاإنسانوية

Ideology	أيديولوجيا
Imagism	الصوّرية
Immigration	هجرة
Industrialization	تصنيع
Internationalism	أممية
Irony	مفارقة ساخرة
Labourism	العماليّة، النزعة العماليّة
Maoism	الماويّة (ماو تسي تونغ)
McCarthyism	المكارثيّة
Metropolis	متروبول، الحاضرة الاستعمارية الأمّ
Military-industrial complex	المجمّع الصناعي العسكري
Modernism	الحداثيّة
Modernity	الحداثة
Nation	أمّة، وطن
National allegory,concept of	الأمثولة القوميّة (مفهوم)
Nationalism	القوميّة
Nation-state	دولة – أمّة، دولة قوميّة
Negritude	الزنوجة
New Economic Policy	السياسة الاقتصادية الجديدة
New Criticism	النقد الجديد
New Left	اليسار الجديد
Orient	الشرق
Orientalism	الاستشراق
Phenomenon	ظاهرة
Postmodernism	ما بعد الحداثيّة

Poststructuralism	ما بعد البنيويّة
Power, concept of	القوّة، السلطة (مفهوم)
Race	عرق
Racism	العنصريّة
Realism	الواقعيّة
Realism, literary	الواقعيّة الأدبيّة
Representation	تمثيل
Revolution	ثورة
Second World,concept of	العالم الثاني (مفهوم)
Semitism	الساميّة
Semitism, anti-	معاداة الساميّة
Social democracy	الديمقراطية الاجتماعيّة
Socialism	الاشتراكيّة
Structuralism	البنيويّة
Students' movements	الحركات الطلابيّة
Subaltern Studies	دراسات التابع
Subject,concept of	الذّات (مفهوم)
Surrealism	السورياليّة
Theory	نظريّة
Theory, literary	نظرية أدبيّة
Third World, concept of	العالم الثالث (مفهوم)
Third-Worldism	عالمثاليّة
Three Worlds Theory	نظرية العوالم الثلاثة
Tradition	تراث، تقليد

المراجع

Books

Ahmad, Aijaz. *In the Mirror of Urdu: Reorganization of Nation and Community.* Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1993.

Alatas, S. H. *The Myth of the Lazy Native.* London: Allen and Unwin, 1977.

Althusser, Louis. *For Marx.* Ben Brewster (trans.). London: New Left Books, 1977.

________. *Lenin and Philosophy and Other Essays.* Ben Brewster (trans.). London: New Left Books, 1971.

Amin, Samir. *Eurocentrism.* New York: Monthly Review Press, 1989.

Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism.* London: Verso, 1983.

Anderson, Perry. *Arguments within British Marxism.* London: New Left Books and Verso, 1980.

________. *Considerations on Western Marxism.* London: New Left Books, 1976.

________. *In the Tracks of Historical Materialism.* Chicago: University of Chicago Press, 1984.

________. *Western Marxism-A Critical Reader.* London: New Left Books and Verso, 1983.

Bagchi, A. K. *Private Investments in India 1900-1935.* Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Banerjee, Diptendra (ed.). *Marxian Theory and the Third World.* New Delhi: Sage, 1985.

Barker, Francis [et al.] (eds.). *Literature, Politics and Theory.* London: Methuen, 1986.

Benda, Julien. *Treason of the Intellectuals*. New York; London: Norton, 1969.

Bernal, Martin. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization, Volume I: The Fabrication of Ancient Greece 1785-1985*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1987.

Bettleheim, Charles. *Class Struggles in the USSR, First Period: 1917-1923*. New York: Monthly Review Press, 1978.

Bhabha, Homi K. (ed.). *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

Bose, Ashish. *Language and Society in India*. Proceedings of a Seminar. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1969.

Brennan, Timothy. *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation*. New York: St Martin's Press, 1989.

Bullins, Ed (ed.). *New Plays from the Black Theater*. New York: Bantam, 1969.

Byres, T. J. and Harbans Mukhia (eds.). *Feudalism and Non-European Societies*. London: Frank Cass, 1985.

Callinicos, Alex. *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991.

Chandra, Bipan. *Jawaharlal Nehru in Historical Perspective*. Bombay: University of Bombay: Department of History, 1989.

________. *Nationalism and Colonialism in Modern India*. New Delhi: Orient Longman, 1979.

________. *The Rise and Growth of Economic Nationalism in India*. New Delhi: People's Publishing House, 1966.

Chatterjee, Partha. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books; Delhi: Oxford University Press, 1986.

Chatterjee, Suniti Kumar. *Language and Literature of Modern India*. Calcutta: Bengal Publishers, 1963.

Chattopadhyaya, Debiprasad (ed.). *Marxism and Ideology*. Calcuta: K. P. Bagchi, 1981.

Chilcote, Ronald and Dale Johnson (eds.). *Theories of Development: Mode of Production or Dependency?*. Beverly Hills, CA: Sage, 1983.

Clifford, James. *The Predicament of Culture*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

Coombs, Orde (ed.). *We Speak as Liberators*. New York: Donald Meade, 1970.

Davis, Lennard J. and M. Bella Maribella (eds.). *Left Politics and the Literary Profession*. New York: Columbia University Press, 1990.

Debray, Régis. *Teachers, Writers, Celebrities: Intellectuals in Modern France*. London: Verso, 1981.

Dev, Amiya and Sisir Kumar Das (eds.). *Comparative Literature: Theory and Practice*. New Delhi: Allied Publishers, 1989.

Dirks, Nicholas. *The Hollow Crown: Ethnohistory of an Indian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

________. *Logics of Disintegration*. London: Verso, 1988.

Diwana, Mohan Singh. *Language and Society in India*. Proceedings of a Seminar. Simla: Indian Institute of Advanced. Study, 1969.

Dobbs, Maurice. *Political Economy and Capitalism*. London: George Routledge and Sons Ltd., 1937.

Eagleton, Terry. *Criticism and Ideology*. London: New Left Books, 1976.

________. *Literary Theory: An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell, 1983.

________ (ed.). *Raymond Williams: Critical Perspectives*. London: Polity Press, 1989.

Edgley, Roy and Richard Osborne (eds.). *Radical Philosophy Reader*. London:Verso, 1985.

Fanon, Frantz. *Wretched of the Earth*. New York: Grove Press, 1968.

Foucault, Michel. *Language, Countermemory, Practice*. Donald Bouchar (ed.). Ithaca, NY: Cornell University Prese, 1977.

________. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Pantheon, 1971. A Translation of *Les Mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

Frazier, Franklin. *Black Bourgeoisie: The Rise of a New Middle Class*. New York: The Free Press, 1957.

Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton, N.J: Prinston University Press, 1957.

________. *Fearful Symmetry: A Study of William Blake*. Princeton: Princeton University Prese, 1947.

Gates, Henry Louis. Jr (ed.). *Race, Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Ghosh, Aurobindo. *In Defence of Indian Culture*. New York: Sri Aurobindo Library, 1953.

Gopal, Servepalli. *Jawaharlal Nehru: A Biography*. New Delhi: Oxford University Press, 1979.

Graff, Gerald. *Poetic Statement and Critical Dogma*. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

Guha, Ranajit. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. New York: Oxford University Press, 2005.

________. *An Indian Historiography of India: A Nineteenth Century Agenda and its Implications*. Calcutta: K. P. Bagchi, 1988.

________. *Insurgency in Colonial India*. Delhi: Oxford University Press, 1983.

________. *A Rule of Property for Bengale*. Delhi: Orient Blackswan, 1982.

Harvey, David. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Heath, Stephen. *Questions of Cinema*. London: Macmillan, 1981.

Hill, Christopher. *The English Revolution 1640*. London: Lawrence and Wishant, 1940.

________. *The Experience of Defeat: Milton and Some Contemporaries*. London: Faber and Faber, 1984.

________. *Milton and the English Revolution*. New York: Penguin, 1977.

________. *Some Intellectual Consequences of the English Revolution*. Madison: University of Wisconsin Press, 1980.

Hoggart, Richard. *The Uses of Literacy*. London: Chatto and Windus, 1957.

Hoy, David Couzens (ed.). *Foucault: A Critical Reader*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.

Hudson, Michael. *Super Imperialism: The Economic Strategy of American Empire*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1972.

Hyder, Qurratulain. «Accceptance Address at the Jnanpath Award Ceremony.» *Times of India* (3 February 1991).

Inden, Ronald. *Imagining India*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.

Irwin, Robert. «Writing about Islam and the Arabs: A Review of E. W. Said, *Orientalism*.» *I and C*. no. 9 (Winter 1981-1982).

Jameson, Fredric. «A Brief Response.» *Social Text* (Fall 1987).

________. *The Ideologies of Theory, Volume Two: Syntax of History*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

________. «Third World Literature in the Era of Multinational Capital.» *Social Text* (Fall 1986).

Jones, LeRoi and Larry Neal (eds.). *Black Fire*. New York: William Morrow, 1968.

Jordan, June (ed.). *SoulScript: Afro-American Poetry*. New York: Doubleday, 1970.

Joshi, P. C. (ed.). *Rebellion 1857*. New Delhi: People's Publishing House, 1957.

Joshi, Umashankar. *The Idea of Indian Literature*. Samvatsar Lectures. New Delhi: Sahitya Akademi, 1990.

Kaldor, Mary (ed.). *Europe from Below: An East-West Dialogue*. London: Verso, 1991.

Kermode, Frank. *The Romantic Image*. London: Routledge and Kegan Paul, 1957.

Khan, Rasheeduddin (ed.). *Composite Culture of India and National Integration*. Delhi: Allied Publishers, 1987.

Krieger, Murray. *The New Apologists for Poetry*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1956.

Kumar Das, Sisir. *A History of Indian Literature*. vol. VIII. New Delhi: Sahitya Akademi, 1990.

Lentricchia, Frank. *After the New Criticism*. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Lévi-Strauss, Claude. *The savage Mind*. London: Weidenfeld and Nicolson Ltd., 1966.

Lipietz, Alain. *Mirages and Miracles: The Crises of Global Fordism*. London: Verso, 1987.

Locke, Alaine (ed.). *The New Negro*. New York: Boni, 1925; New York: Atheneum, 1968.

Lukács, George. *History and Class Consciousness*. Cambridge, MA: MIT Press, 1971.

MacCabe, Colin. *James Joyce and the Revolution of the Word*. London: Macmillan, 1978.

Mac Ewan, Arthur and William Tabb (eds.). *Instability and Change in the World Economy*. New York: Monthly Review Press, 1989.

Major, Clarence (ed.). *The New Black Poetry*. New York: International Publishers, 1969.

Marx, Karl and Fredrick Engels. *The First Indian War of Independence: 1857-1859*. Moscow: Progress Publishers, 1959.

________ and ________. *On Colonialism: Articles from the 'New York Tribune' and Other Writings*. New York: International Publishers, 1972.

McMillan, Terry (ed.). *Breaking Ice: An Anthology of Contemporary African-American Fiction*. New York: Penguin, 1990.

Merleau-Ponty, Maurice. *Adventures of the Dialectic*. Joseph Bien (trans.). Evanston: Northwestern University Press, 1973.

Moretti, Franco. *Sings Taken for Wonders*. London: Verso, 1983.

Morris, Meaghan and Paul Patton (eds.). *Michel Foucault: Power, Truth, Strategy*. Sydney: Feral Publications, 1979.

Mukherjee, Meenakshi. *Realism and Reality: The Novel and Society in India*. New Delhi: Oxford University Press, 1985.

Mukherjee, Sujit. *Toward a Literary History of India*. Occasional Papers. Simla: Indian Institute of Advanced Study, 1975.

Mulhern, Francis. *The Moment of Scrutiny*. London: Verso, 1979.

Namboodripad, E.M.S. *Nehru: Ideology and Practice*. New Delhi: National Book Centre, 1988.

Poulantzas, Nicos. *State, Power, Socialism*. Patrick Camiller (trans.). London: New Left Books, 1978.

Ramanujan, A. K. *Poems of Love and War*. New Delhi: Oxford University Press; New York: Columbia University Press, 1985.

Raskin, Jonah. *The Mythology of Imperialism*. New York: Random House, 1971.

Ross, George. *The Socialist Register1990*. New York: Monthly Review Press, 1991.

Roy, Rammohun. *English Works of Rammohun Roy*. vol. 3. Calcutta: Institute of Historical Studies, 1947.

Rushdie, Salman. *Imaginary Homelands*. London: Viking, 1990.

________. *Shame*. New York: Random House, 1984.

Said, Edward W. *After the Last Sky: Palestinian Lives*. New York: Pantheon, 1986.

________. *The Anti-Aesthetic: Essays in Postmodern Culture*. Hal Foster (ed.). Port Townsend, WA: Bay Press, 1983.

________. *Beginnings: Intention and Method*. New York: Basic Books, 1975.

________. *Blaming the Victims: Spurious Scholarship and the Palestinian Question*. London: Verso, 1987.

________. *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. New York: Pantheon, 1981.

________. *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.

________. *Orientalism*. London: Vintage, 1979.

________. *The Question of Palestine*. New York: Doubleday, 1980.

________. *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge: Harvard University Press, 1983.

Sarkar, Sumit. *A Critique of Colonial India*. Calcutta: Papyrus, 1985.

Schwab, Raymond. *The Oriental Renaissance: Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880*. Gene Patterson-Black and Victoria Reinking (trans.). New York: Columbia University Press, 1984.

Shah, Ghanshyam (ed.). *Capitalist Development: Critical Essays*. Bombay: Popular Parkashan, 1990.

Shanin, Teodor. *Late Marx and the Russian Road: Marx and 'The Peripheries of Capitalism*. New York: Monthly Review Press, 1983.

Sharma, R. S. (ed.). *Indian Society: Historical Probings - In Memory of D. D. Kosambi*. New Delhi: People's Publishing House, 1974.

Sprinker, Michael. *Imaginary Relations*. London: Verso, 1987.

Swaraj, Hind. *The Collected Works of Mahatma Gandhi*. vol. 10. New Delhi: Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1999.

Syed A. J. (ed.). *D. D. Kosambion Historoy and Society: Problems of Interpretation*. Bombay: University of Bombay, 1985.

Thompson E. P. *The Making of the English Working Class*. London: Victor Gollancz, 1963.

________. *The Poverty of Theory and Other Essays*. New York: Monthly Review Press, 1978.

________. *William Morris, Romantic to Revolutionary*. London: Lawrence and Wishart Ltd., 1955; New York: Pantheon Books, 1977.

Turner, Brian S. *Marx and the End of Orientalism*. London: Routledge, 1978.

Vico, Giambattista. *The New Science*. Unabridged Translation of the Third Edition (1744). Thomas Goddard Bergin and Max Harold Fisch (trans.) Revised and Expanded Paperback Edition. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1984.

Warren, Bill. *Imperialism: Pioneer of Capitalism*. London: New Left Books, 1980.

Weber, Albrecht. *The History of Indian Literature*. John Mann and Theodor Zachariae (trans.). London: Kegan Paul and Trench; Trübner and Co., 1978.

Williams, Raymond. *The Country and the City*. London: Chatto and Windus, 1973.

________. *Culture and Society 1780-1950*. London: Welsh Progressive, 1958.

________. *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. London: Croom Helm, 1976; New York: Oxford University Press, 1984.

________. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

________. *The Politics of Modernism: Against the New Conformists*. London: Verso, 1989.

________. *Problems in Materialism and Culture*. London: Verso, 1980.

________. *Resources of Hope: Culture, Democracy, Socialism*. London: Verso, 1989.

________. *Writing in Society*. London: Verso, 1983.

________ (ed.). *May Day Manifesto 1968*. Harmondsworth: Penguin, 1968.

Winternitz, Maurice. *History of Indian Literature*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1981-1983.

Periodicals

Ahmad, Aijaz. «Between Orientalism and Historicism: Anthropological Knowledge of India.» *Studies in History*. vol. 7, no. 1 (1991).

El-Azm, Sadek. «Orientalism and Orientalism-in-Reverse.» *Khamsin*. no. 8. London: Ithaca Press, 1981.

Bagchi, A. K. «De-industrialization in India in the Nineteenth Century: Some Theoretical Implications.» *Journal of Peasant Studies*. vol. 12, no. 2 (January 1976).

Chandra, Bipan. «Jawaharlal Nehru and the Capitalist Class, 1936.» *Economic and Political Weekly*. vol. X, nos. 33-35 (August 1975).

________. «Reinterpretation of Nineteenth Century Indian Economic History.» *Indian Economic and Social History Review*. vol. 5, no. 1 (March 1968).

Chatterjee, Partha. «Caste and Subaltern Consciousness.» in: Ranjit Guha (ed.), *Subaltern Studies*. vol. VI (Delhi: Oxford University Press, 1989).

Clifford, James and Vivek Dhareshwar (eds.). «Traveling Theories, Traveling Theorists.» *Inscription 5*. An Occasional Volume Brought out by the Group for

the Critical Study of Colonial Discourse and the Center for Cultural Studies. Oakes College: University of California at Santa Cruz, 1989.

Debray, Régis. «A Modest Contribution to the Rites and Ceremonies of the Tenth Anniversary.» *New Left Review.* no. 115 (May-June 1979).

Guha, Ranajit. «Chandra's Death.» in: *Subaltern Studies*, vol. V. Delhi: Oxford University Press, 1987.

________. «Dominance without Hegemony and its Historiography.» in: *Subaltern Studies*. vol. VI. Delhi: Oxford University Press, 1982.

________. «On Some Aspects of the Historiography of Colonial India.» in: *Subaltern Studies*. vol. I. Delhi: Oxford University Press, 1982.

Habib, Irfan. «Potentialities of Capitalist Developmentin the Economy of Mughal India.» *Enquiry* (Winter 1971).

________. «Problems of Marxist Historical Analysis in India.» *Enquiry* (Monsoon 1969).

Lewis, Bernard. «The Question of Orientalism.» *New York Review of Books* (24 June 1982).

Medvedev, Zhores. «Russia under Brezhnev.» *New Left Review*. no. 117 (September-October 1979).

Nove, Alec. «Soviet Economic Prospects.» *New Left Review*. no. 119 (January-February 1980).

Rushdie, Salman. «A Dangerous Art Form.» An Interview. *Third World Book Review*. vol. 1, no. 1 (1984).

________. «On Günter Grass.» *Granta*. vol. 15 (1987).

________. «Outside the Whale.» *Granta*. vol. 11 (1983). *American Film* (January-February 1985).

________. «Such Angst, Loneliness, Rootlessness.» An Interview. *Gentleman*. (February 1984).

Said, Edward W. «Figures, Configurations, Transfigurations.» *Race and Class*. vol. 32, no. 1 (1990).

________. «The Imperial Spectacle.» *Grand Street*. vol. 6, no. 2 (Winter 1987).

________. «Kipling, The Pleasures of Imperialism.» *Raritan Quarterly*. vol. 7, no. 2 (Fall 1987).

________. «Opponents, Audiences, Constituencies and Community.» *Critical Inquiry*. no. 9 (1982).

________. «Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors.» *Critical Inquiry*. no. 15 (Winter 1989).

________. «Third World Intellectuals and Metropolitan Culture.» *Raritan*. vol. 9, no. 3 (Winter 1990), pp. 27-50.

________. «Zionism from the Standpoint of Its Victims.» *Social Text* (Winter 1979).

Thompson, E. P. «The Ends of Cold War.» *New Left Review*. no. 182 (July-August 1999).

Williams, Raymond. «The Crisis of English Studies.» *New Left Review*. no. 129 (September-October 1981).

فهرس عام

-ب-

-ش-

-ص-

-ك-

-ل-

المركز العربي للأبحاث و دراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies